المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
إدارة الثقافة والنشر

الطريق المستقيم
= ٧ =

المدخل إلى السياسة الشرعية

تأليف

عبدالعال أحمد عطوة
الرئيس السابق لقسم السياسة الشرعية
بالمعهد العالي للقضاء بالجامعة

١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م

المدخــل إلى السياســة الشـــرعية

بسم الله الرحمن الرحيم

٢٥٧/١

٦٤٦ ع عطوة ، عبدالعال أحمد

المدخل إلى السياسة الشرعية / عبدالعال أحمد عطوة . ـ

ط ١ . ـ الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

١٤١٤هـ / ١٩٩٣م .

ص ؛ ١٣,٥ سم × ٢٠ سم . ـ (الطريق المستقيم ؛ ٧)

ردمك × ـ ٠٠٢ ـ ٠٤ ـ ٩٩٦٠

١ . الإسلام ـ نظام الحكم ٢ . الشريعة الإسلامية .

٣ . أصول الفقه أ . العنوان ب . السلسلة .

رقم الإيداع ١٤/٠٢٨٩ رقم ردمك × ـ ٠٠٢ ـ ٠٤ ـ ٩٩٦٠

حقوق الطبع والنشر محفوظة للجامعة

تقديم لمعالي مدير الجامعة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين نبينا محمد وعلى آله وصحابته والتابعين له بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

لقد أصبح للسياسة الشرعية مفهومها الواسع وأثرها الكبير في حياة عامة البشر خاصة في هذا الزمان الذي كثرت فيه المستجدات وتقاربت فيه المسافات وتداخلت فيه مصالح الشعوب ومعاملاتهم مما جعل الحاجة ماسة لتنظيم كل هذه الجوانب ورعاية هذه المصالح بما يتفق مع مقاصد الشريعة ويقوم على قواعدها العامة ويحقق أغراضها، وكلما احتاج المجتمع إلى سن النظم الإدارية أو المالية أو ما يتعلق بالأسواق والمرور أو غيرها فإنه سيجد في السياسة الشرعية ما ينظم هذه الجوانب ففيها كل الأحكام والنظم التي تفي بذلك.

والبحث في السياسة الشرعية تحدث عنه الفقهاء وأئمة الإسلام ومفكروه وأولوه من العناية الشيء الكثير وإن لم يتناولوه علماً مستقلاً بل اعتبروه أحد مباحث علم الفقه.

ونظراً لازدياد الحاجة إلى هذا الموضوع فقد رأى بعض

الفقهاء المتأخرين البحث فيه مستقلاً عن علم الفقه لاهتمامه بجوانب خاصة ينفرد بها.

وقد بذل الدكتور عبدالعال أحمد عطوة رئيس قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء بالرياض سابقاً والأستاذ بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة حالياً. جهوداً طيبة من أجل الإسهام في جمع شتات هذا الموضوع وتأصيله ليكون عوناً لكل من يحاول السير على نهجه وتطوير مباحثه والتوسع في أبوابه.

وقد جاء بحثه (**المدخل إلى السياسة الشرعية**) الذي تنشره الجامعة ضمن سلسلة (**الصراط المستقيم**)-رغم صغر حجمه- جامعاً للكثير من مباحث هذا العلم إذ عرض في مقدمته للجهود التي بذلها علماء الإسلام ومفكروه ممن سبقه.

كما خصص **الفصل الأول** من الكتاب للتعريف بالسياسة الشرعية وبيان مجالاتها. ثم عرف علم السياسة الشرعية وبين موضوعه . ومسائله. والنسبة بينه وبين علم الفقه.

وعرض في **الفصل الثاني** شروط العمل بالسياسة الشرعية وبين أنواع السياسة.

أما الفصلان **الثالث والرابع** فقد بسط الحديث فيهما عن أحكام السياسة الشرعية ووفاء الشريعة بمصالح الناس في كل

زمان ومكان. كما أبان حجية العمل بالسياسة الشرعية موضحاً الأدلة على ذلك.

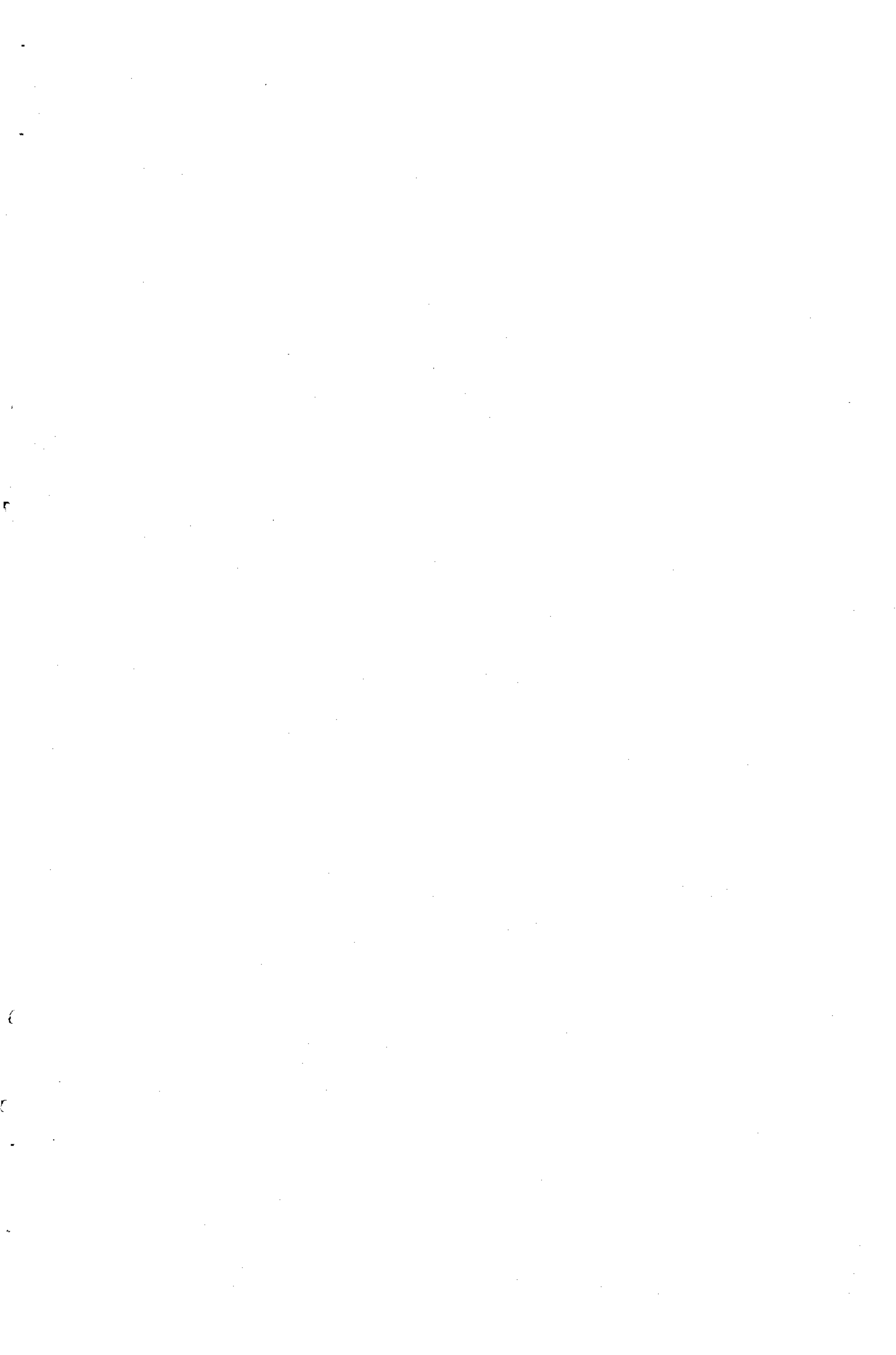
وقد خصص الفصل الخامس للكلام عن الأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية بالتفصيل وهي : (المصالح المرسلة. سد الذرائع. العرف. الاستحسان).

وختم بحثه القيّم ببيان موجز فرق فيه بين المصالح المرسلة والبدع.

جزى الله المؤلف خير الجزاء ونفع بهذا الجهد عامة المسلمين ووفق الله حكومتنا الرشيدة وعلى رأسها خادم الحرمين الشريفين وولي عهده الأمين التي تجند كل إمكانياتها لخدمة الإسلام ودعم كل مافيه مصلحة للمسلمين،

والله الهادي إلى سواء السبيل وهو ولينا فنعم المولى ونعم النصير.

د. محمد بن عبدالله العجلان



الافتتاحية

الحمد لله رب العالمين، الذي نزّل الكتاب تبيانا لكل شيء، فهدى به الناس إلى سواء السبيل، وأرشدهم إلى أقوم طريق، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء وإمام المرسلين، سيدنا محمد النبي الأمين، خير من ساس أمة، وأقام دولة، وأسس حكومة، وعلى آله وأصحابه الغرّ الميامين، ومن تبعهم بخير وإحسان إلى يوم الدين. أما بعد.

فعندما أردت الكتابة والمحاضرة في مباحث السياسة الشرعية صادفتني صعوبة المدخل والمطلع، وكانت تتمثل هذه الصعوبة في عدم حصولي على دراسة تأصيلية في علم السياسة الشرعية تعتبر مدخلا لهذا العلم، وعلى الرغم من أن فقهاءنا وعلماءنا السابقين - يرحمهم الله تعالى - كانت لهم اليد الطولى في العناية بمداخل العلوم المختلفة، حتى ألّفوا فيها الكتب المستقلة، التي عرفت باسم: كتب مبادىء العلوم، ويقصدون بهذه المبادىء: المبادىء العشرة للعلوم،

وهي: الحد، والموضوع، والثمرة، ومسائل العلم، وحكم الشارع في تعلمه . . . إلخ. لكنني لم أعثر بينها على مؤلَّفٍ في مبادىء علم السياسة الشرعية يعتبر مدخلاً لهذا العلم، حتى أن شيخ الإسلام «ابن تيمية» الذي كتب في السياسة الشرعية باستقلال لم يتعرض في كتابه: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لشيء من هذه المبادىء، وما وجد في كتب غيره، مثل العلّامة ابن القيّم في «الطرق الحكمية» والطرطوسي في «سراج الملوك»، وغيرهما قليل جداً لا يمثل مدخلا للعلم.

ولعل العذر لفقهائنا وعلمائنا - رحمهم الله تعالى - في عدم التأليف والتصنيف في هذا المجال هو أن مسائلَ هذا العلم - على الرغم من قلتها - كانت مختلطةً بمسائل علم الفقه، وأن السياسة الشرعية لم تُفرد بعلمٍ مستقل إلّا في العصور الأخيرة.

ومع هذه الندرة فقد سعدتُ بحصولي على نسخة من كتاب: «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لشيخي وأستاذي فضيلة الأستاذ الدكتور «عبدالرحمن تاج» شيخ

الأزهر الأسبق، ـ يرحمه‌الله تعالى ـ ووجدتُ فيه بعض مسائل المدخل لهذا العلم، فاستفدتُ منه، كما استفدتُ من قبل من تلمذتي عليه منذ ستين سنة ـ تقريباً ـ وأضفتُ إلى ذلك بعض المباحث والآراء، وضمّنت ذلك كله في كتاب أسميته: «المدخل إلى السياسة الشرعية».

وقد جعلته بعد الافتتاحية في خمسة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: تناولت فيه التعريف بالسياسة المطلقة، واستقصاء تعريفات السياسة الشرعية عند فقهاء الشريعة الإسلامية، ومجالات السياسة الشرعية، والتعريف بعلم السياسة الشرعية، وموضوعه، ومسائله، والنسبة بين الفقه والسياسة الشرعية، وإفراد السياسة الشرعية بعلم مستقل، وفائدة السياسة الشرعية.

والفصل الثاني: في شروط العمل بالسياسة الشرعية، مع بيان السياسة العادلة والسياسة الظالمة.

والفصل الثالث: في طريق استنباط الأحكام

السياسية الشرعية، ووفاء شريعة الإسلام بمصالح الناس في كل زمان ومكان، وبيان أن عدم ورود النصوص ببعض أحكام الوقائع المتجددة ليس دليلا على عدم شرعيتها.

والفصل الرابع : في حجية العمل بالسياسة الشرعية والأدلة على ذلك.

والفصل الخامس : في الأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية، وهي: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان، مع تفصيل الكلام عليها.

والخاتمة : في بيان الفرق بين المصالح المرسلة والبدع.

وأسأل الله تعالى أن تكون هذه المباحث خطوة تتبعها خطوات من الباحثين والدارسين في سبيل كشف كنوز هذا العلم وذخائره، وتطبيقها على ما يجدّ من وقائع أحسن تطبيق وأجمله وأعدله ينتفع به الحكامُ والمحكومون. والله ولي التوفيق، ، وهو من وراء القصد.

عبدالعال أحمد عطوه

الفصل الأول

بيان السياسة الشرعية

التعريف بالسياسة الشرعية - موضوعها - فائدتها وغايتها - الفرق بينها وبين الفقه - إفرادها بعلم مستقل وفيه عدة مباحث

المبحث الأول : في معنى السياسة في اللغة

تستعمل السياسة في اللغة مصدراً لساس يسوس، وتطلق بإطلاقات كثيرة، يدور معناها حول القيام على الشيء وتدبيره والتصرف فيه بما يصلحه، يقال: ساس فلان الدابة إذا راضها وتعهدها بما يصلحها، وساس الأمر سياسة: إذا عالجه وبذل جهده في إصلاحه، وساس الرعية إذا ولي حكمها وقام فيها بالأمر والنهي وتصرف في شؤونها بما يصلحها[1].

وعلى هذا فالكلمة عربية صحيحة.

لكن يقول المقريزي في «الخطط» إن كلمة «سياسة»

---

(١) لسان العرب جـ ٧ ص ٤١٣ طبع بولاق

ليست عربية، وإنما هي معرب الكلمة «ياسة» وهي كلمة مغولية حرّفها أهل مصر، فزادوا بأولها سيناً، وقال المقريزي في بيان ذلك: إن «جنكيزخان» القائم بدولة التتر في بلاد المشرق قرر قواعد عقوبات أثبتها في كتاب سماه «ياسة» ولما تم وضعه كتبه نقشا في صفائح من الفولاذ وجعله شريعة في قومه، فالتزموه وعملوا به بعده، حتى قطع الله دابرهم.

ويقول الشيخ حمزة فتح الله ـ من كبار رجال اللغة العربية في مصر في القرن الهجري الماضي ـ: إن البعض يرى أنها معرب: «رسه ياسه» الكلمة الأولى فارسية بمعنى ثلاثة، والثانية مغولية بمعنى التراتيب، فمعناها: التراتيب الثلاثة، وهي وصايا (جنكيزخان) لأولاده الثلاثة، لما قسم بينهم ملكه، فجعلوها قانونا بينهم[٢].

---

(٢) تاريخ القضاء في الإسلام، للشيخ محمود عرنوس القاضي الشرعي ـ رحمه الله ـ ص ١٩٤، ١٩٥، وكلمة القانون معناها في اللغة الأصل ـ وقيل إنها كلمة رومية أو فارسية معربة ـ ومعناها لغة مقياس كل شيء وطريقه، واصطلاحا أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته التي

وهـذا القـول خطأ لا أساس له من الصحة، لأن الكلمـة عربية صحيحة، بدليل ورودها في الحديث، والشعر القديم، فقد ورد لفظ: «سياسة» في حديث: «كـان بنـو إسرائيل تسـوسهم أنبياؤهم» أي يتـولـون أمـورهم بالـرعـاية والتدبير، كما يصنع الولاة والأمراء بالـرعية، وورد كذلـك في قول هنـد بنت النعمان بن المنذر، وهي تتحسر على أيام العز الذي كانت تتمتع به في ظل أبيها الملك النعمان، بعد أن زال عنها عز الملك وأبّهته، إذ قالت:

فبينا نسـوس الناس والأمر أمرنا
إذا نحـن فيهم سوقـة نتنصـف
فـأف لدنيـا لا يـدوم نعيمـها
تقـلب تارات بنـا وتصرف[٣]

يتعرف على أحكامها منه، كقول النحاة: الفاعل مرفوع، والمفعول منصـوب، وهو حينئذ مرادف للقاعدة، وقد استعمل بعض فقهاء الشريعة لفظ قانون الحكم الشرعي، مثل الفقيه ابن جزي المالكي، حيث عنون به كتابه: «قوانين ابن جزي» وانظر كتاب تاج العروس شرح القاموس جـ ٧ ص ٣١٥.

(٣) نتنصف: نُستخدم، وانظر القصة كلها في حاشية فتح القدير للكمال ابن الهمام جـ ٢ ص ٣٧٣.

ويدل لذلك أيضا: أن جميع كتب اللغة التي تعنى ببيان الكلمات المعربة لم تذكر شيئا عن تعريبها واكتفت ببيان معانيها في اللغة العربية فقط، وهذا ما يؤكد أن الكلمة عربية صحيحة، وليست معربة.

ويقول الشهاب الخفاجي: «وقول علامة الروم: إنه معرب «يسه ياسه» لا أصل له، وقد أخذه من كلام من لا يعتد به»[٤]، والمقصود بعلّامة الروم - فيما أظن - العلّامة أبوالسعود العمادي صاحب التفسير المشهور باسم: «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم».

المبحث الثاني: في معنى السياسة عند غير الفقهاء.

عرّف «المقريزي» السياسة بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال، وبناء على هذا التعريف يعتبر كل قانون قصد بوضعه رعاية الآداب والمصالح وانتظام أحوال المجتمع سياسة، سواء أكانت هذه القوانين من وحي السماء، أم كانت من

---

(٤) شرح الشهاب على الشفاء جـ ١ ص ٢٦٨ المطبعة الأزهرية.

وضع البشر، وسواء كانت هذه القوانين عادلة أم ظالمة، وسواء كانت عامة لجميع الناس أم خاصة بطائفة منهم، ولهذا الشمول قال المقريزي بعد أن عرّفها بهذا التعريف: والسياسة قسمان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الأحكام الشرعية، والنوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرِّمها(٥).

ومما ذكره المقريزي في «الخطط» وأبوالبقاء في «الكليات»(٥) والتهانوى في «كشاف اصطلاحات الفنون» يتبين لنا أن السياسة في اصطلاح غير فقهاء الشريعة تتنوّع إلى الأنواع الآتية:

١ ـ السياسة المطلقة: وهي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وهذه لا تكون في الدنيا إلا من الأنبياء، وذلك بتطبيقهم الشريعة التي جاءوا بها على الخاصة والعامة في ظاهرهم

---

(٥) نقلا عن تاريخ القضاء والقضاة في الإسلام، للشيخ محمود عرنوس ـ رحمه الله ـ ص ١٩٣، ١٩٤

(٦) كليات أبي البقاء ـ القسم الثالث ـ تحقيق د/ عدنان درويش ومحمد الحصري.

وباطنهم، يُسددهم في هذا التطبيق وحي السماء ورعاية الله تعالى، ولذلك تسمى هذه السياسة بسياسة الأنبياء ـ ويمكن أن نسميها بالسياسة الشرعية إذا أريد بلفظ السياسة الشرعية المعنى العام لها دون المعنى الاصطلاحي عند فقهاء الشريعة وهو الذي يعنينا هنا ـ وسُمي هذا النوع بالسياسة المطلقة، لأنها تطبق على جميع الخلق وفي جميع الأحوال، أو لأنها كاملة من غير إفراط ولا تفريط.

٢ ـ السياسة المدنية: وهي تدبير شؤون الجماعة على وجه ينتظم به أمرها، على أي وضع من الأوضاع، بقطع النظر عن موافقة هذه الأوضاع للشرائع السماوية أو عدم موافقتها، وبقطع النظر عن كونها سببا في نجاة الجماعة في الآخرة أو عدم نجاتهم، وهذه سياسة الولاة والحكام، وتتحقق هذه السياسة بتطبيق القوانين والنظم التي يضعها أهل الذكر والخبرة في الأمة، أخذاً من تقاليدها وعاداتها وتجاربها وأساليب حياتها، وما هُدِي إليه المفكرون فيها بعد طول ممارسة ومران، بصرف النظر عن موافقتها للشرائع السماوية أو

عدم موافقتها ولذلك سميت بالقوانين الوضعية، وإنما سمي هذا النوع باسم : السياسة المدنية، لأن المقصود منه انتظام حال المدنية « المجتمع » على نحو من الأنحاء.

٣ ـ السياسة النفسية: والغرض منها تهذيب نفوس الناس واستصلاح بواطنهم، ويقوم بهذه السياسة العلماء ورثة الأنبياء، بتطبيق قواعد الأخلاق. أما التزام الناس بتهذيب أنفسهم وأخلاقهم بدون سائس، وما يعرف «بالمجتمع الفاضل» والمكان الذي يقيمون فيه «بالمدينة الفاضلة»، فهذا أمر بعيد الوقوع، والكلام فيه على سبيل الفرض والتقدير [٧].

٤ ـ السياسة البدنية: وهي تدبير أمور المعاش بإصلاح أحوال الجماعة على سنن العدل والاستقامة، ولكن يلاحظ على هذه السياسة أنها ليست نوعا مستقلا، وإنما هي نوع من أنواع السياسة المدنية، لأن تدبير أمور المعاش لجميع الناس أو لطائفة خاصة منهم لا يقصد منه إلا انتظام أمور الجماعة من الناحية

(٧) بدائع السلك في نظام الملك لابن الأزرق جـ ١ ص ٢٩٣.

المعيشية، وهـذا هو معنى السياسـة المدنية التي تقدم الكلام عليها.

ولكن يجب الانتباه إلى أن هذه السياسات بعيدة عن مفهـوم السياسـة الشرعية عنـد الفقهاء ، والتي نحن بصـدد بيانها، وبخـاصـة السياسة المدنية أو السياسة الوضعية، لأنها تناقضها وتقابلها، وإمكان إطلاق لفظ السياسة الشرعية على السياسة المطلقة ليس المقصود به السياسـة الشرعية ، فهذه الأنواع الأربعة خارجة عن دائـرة السياسة الشرعية المصطلح عليها عند الفقهاء، وإطلاق لفظ السياسة عليها إطلاق لغوي، لأن معنى السياســة في اللغـة : تدبـير الشيء والقيام عليه بما يصلحه، وهذا المعنى متحقق في الأنواع الأربعة المذكورة.

المبحث الثالث: في معنى السياسة عند فقهاء الشريعة.

لا يستعمل فقهاء الشريعة كلمة السياسة إلا مقرونة وموصوفة بالشرعية، فما المراد بها عندهم؟ وما مدلولها في اصطلاحهم حين يستعملونها؟ هل يقصدون بها كل ما

جاءت به الشريعة من أحكام ونظم يقصد بها صلاح حال البشر عاجلهم وآجلهم، ودنياهم وأخراهم ، أو يقصدون بها نوعا خاصاً من هذه الأحكام؟

للإجابة على هذه الأسئلة نمهد لها بما يلي :-

١ ـ أن السياسة الوضعية هي الأحكام والنظم التي وضعها البشر لتدبير شؤون الأمة أخذاً من تقاليدها وأعرافها وتجاربها وأوضاعها الموروثة، من غير اعتمادها على الوحي،أو ارتباطها بمصادر التشريع الإسلامي ، وهذه ليست محل بحثنا، ومحل بحثها فروع القانون الوضعي المختلفة. أما السياسة الشرعية فهي الأحكام والنظم التي تدبر بها شؤون الأمة الإسلامية مع مراعاة اتفاقها مع روح الشريعة، وقيامها على قواعدها الكلية، وتحقيقها لأغراضها الاجتماعية.

٢ ـ أن فقهاء الشريعة خلفوا لنا تراثا عظيما من الأحكام نتيجة اجتهادهم، وثمرة أفكارهم وقرائحهم، وهذه الأحكام تتنوع إلى نوعين: الأول أحكام ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والأزمان والأماكن. والثاني : أحكام روعي

فيها مصالح الناس وأعرافهم في الوقت الذي استنبطت فيه، وكان الفقهاء المتقدمون لا يفرقون بين أحكام هذين النوعين أو يميزون كلاًّ منهما باسم خاص، فإذا اعتبرنا الفقه شاملا لأحكام هذين النوعين صح أن نقول: إن أحكام السياسة الشرعية داخلة ومندرجة تحت مفهوم كلمة فقه، والنسبة بين السياسة الشرعية والفقه هي التساوي حينئذ، وإذا قلنا: إن السياسة الشرعية هي كل ما تدبر به شؤون الأمة من أحكام ونظم مستندة إلى الشريعة، دخل في السياسة الشرعية كل ما يطلق عليه اسم الفقه، والنسبة بينهما حينئذ هي التساوي أيضاً، لكن هذا ليس اصطلاح الفقهاء المتأخرين، لأنهم يطلقون لفظ السياسة على نوع خاص من هذه الأحكام ـ وهو ما سوف نبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى، وبناء على اصطلاحهم في التفرقة بينهما ـ وهو ما نرجحه ونرتضيه ـ فالنسبة بينهما إما التباين، أو العموم والخصوص ـ كما سنبحثه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

٣ ـ إن فقهاء الشريعة ـ وبخاصة من كتب منهم كتباً أو أبحاثاً خاصة في السياسة الشرعية ـ تختلف

أقوالهم في مدلول هذه العبارة والمقصود منها، بل إن بعضهم ممن كتب فيها باستقلال كشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: « السياسة الشرعية في إصلاح حال الراعي والرعيّة » لم يتعرّض لبيان المبادىء العشرة التي تذكر في أول كل علم، من بيان الحد، والموضوع، والثمرة. .[8] الخ وسنحاول ـ بعون الله تعالى وتوفيق منه ـ بيان ما قيل في تعريف السياسة الشرعية، ثم نتبع ذلك بما نراه صواباً في تحديد معناها وبيان الغرض منها، فنقول: [تعريفات السياسة الشرعية مع تحليلها ونقدها].

التعريف الأول:

قال علاء الدين الطرابلسي[9]: « السياسة شرع مغلظ، وقال المرداوي[10]: « قال في الفنون: للسلطان

(٨) اعتذر بعض الكاتبين عن إغفال شيخ الإسلام ابن تيمية بيان معنى السياسة الشرعية وبقية المبادىء العشرة الخاصة بمداخل العلوم في كتابه المشار إليه، بأنه كتبه على أنه نصيحة لولاة الأمر في دولة المماليك، لا على أنه كتاب علمي « انظر كتاب: الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية لمحمد المبارك ص ٣٣.

(٩) معين الحكام ص ١٦٤ ـ حاشية ابن عابدين جـ ٤ ص ١٥.

(١٠) الإنصاف في الراجح من الخلاف جـ ١٠ ص ٢٥٠.

سلوك السياسة وهو الحزم عندنا، ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع » ويقصدون بذلك ما يلجأ إليه الولاة والحكام من العقوبات القاسية، التي يقصد بها الردع والزجر، وسد أبواب الفتن والشرور، إن اقتضت مصلحة الأمة وصيانة المجتمع الالتجاء إلى هذا التغليظ، ليكونوا بذلك في سعة من تدبير شؤون الأمة، بالقضاء على الفساد وأربابه في المجتمع.

وهذا التغليظ إما أن يكون بزيادة العقوبة عن القدر المناسب للجريمة التي لم يرد في عقوبتها تقدير من الشارع، كأن تقع جريمة لم يقدر لها الشارع عقوبة، وتكون العقوبة المناسبة لها عشر جلدات، فيجعلها ولي الأمر عشرين سواء كانت هذه العقوبة من جنس العقوبة الأولى، كما فعل عمر ـ رضي الله عنه ـ بمن زوّر خاتمه وأخذ به شيئا من بيت المال، حيث ضربه في اليوم الأول مائة جلدة، وفي اليوم الثاني مائة، وفي اليوم الثالث مائة، أو لم تكن من جنس العقوبة الأولى، كأن يضرب القاضي شاهد الزور عشرين جلدة، ثم يأمر بتشهيره، بأن يطاف به في الأسواق ومجتمعات الناس

ويقال: هذا شاهد زور فاجتنبوه، فإن التشهير ليس من جنس الجلد، وإنما أمر القاضي به لمصلحة عامة، وهي تحذير الناس منه.

وإما أن يكون التغليظ بإضافة عقوبة أخرى إلى العقوبة المقدرة، وسواء كانت العقوبة المضافة من جنس العقوبة المقدرة، كأن يضرب السكران في نهار رمضان عشرين جلدة زيادة على حد السكر المقدر، وذلك لانتهاكه حرمة الصوم بالمجاهرة بالسكر أمام الناس، أو كانت العقوبة المضافة من غير جنس العقوبة المقدرة، كإضافة التغريب إلى الجلد في عقوبة الزاني غير المحصن، عند فقهاء الحنفية الذين يرون أن التغريب ليس جزءا من الحد، وإنما هو سياسة شرعية.

ولا يعتبر هذا التغليظ منافيا للشريعة أو خارجا عنها، لأمرين :-

١ - أن الفساد الذي انتشر بعد العصر الأول يوجب اختلاف الحكم، بحيث لا يخرج عن الشرع بالكلية، واللجوء إلى هذا الاختلاف يقصد به دفع الضرر والفساد عن الأمة، وفي هذا المعنى يقول الخليفة الراشد

عمـر بن عبـدالعـزيز رضي الله عنه: « تحدث للناس أقضية بقـدر ما أحـدثوا من الفجور » ويقول سلطان العلماء العـز بن عبـدالسلام: « تحدث للناس أحكام بقدر ما يحدثون من السيئات والمعاملات والاحتياطات »[11].

٢ ـ أن هذا التغليظ إما أن يكون مبنيا على النص، كما في إضافة عقوبة التغريب إلى الجلد الواردة في قول الـرسول عليه الصلاة والسلام: « والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام »[12] عند من يرى أن التغريب ليس جزءاً من الحد، وإما أن يكـون مبنيا على المصلحـة المـرسلة، كما في اتخـاذ السجن، وتضمـين الصنـاع، وزيادة مقـدار من الجـلدات لمن سكـر علانـية وفي نهار رمضان، وكل من النص والمصلحة المرسلة من الأدلة الشرعية، وإذن فليس في هذا التغليظ مجافاة أو منافاة للشريعة أو خروج عليها، بل هو موافق لمقاصد الشريعة الداعية إلى القضاء على الفساد والمفسدين في المجتمعات.

(١١) بدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق ـ ج١ ص٢٩٥.

(١٢) نيل الأوطار جـ ٧ ص ٧٣.

نظرة في هذا التعريف

يتضح من هذا التعريف أن السياسة الشرعية التي هي تغليظ العقوبة تجري في الجرائم التي ورد في عقوبتها حد مقدر، والجرائم التي لم يرد في عقوبتها تقدير ، وهذا هو ما صرح به الكمال بن الهمام في « فتح القدير » وعمر بن نجيم في « النهر الفائق » إذ أنهما يريان أن السياسة الشرعية لا تقتصر على تغليظ العقوبة في الجرائم التي قدر لها الشارع عقوبات خاصة، وذلك بإضافة عقوبة أخرى إليها وإنما تجري أيضاً في الجرائم والذنوب والمعاصي والجنايات التي لم يقدر لها الشارع عقوبات خاصة، ووكل تقديرها إلى ولي الأمر يقدرها بمقدار ما يندرىء به الفساد ويندفع به الضرر، بعد النظر في الجريمة، وحال من وقعت منه، وحال من وقعت عليه، والدوافع التي أدت إليها، والظروف الملابسة لها، التي قد تكون سببا في تخفيف العقوبة أو تغليظها على الجاني، ومكانة الجاني في المجتمع، إلى غير ذلك من الأمور التي لها أثر في تكوين جنس العقوبة، وتقديرها، وهو ما يعرف في اصطلاح الفقهاء باسم التعزير، وذلك بأن

يزيد على العقوبة المناسبة ما يراه كفيلا بالردع والزجر، ومما يؤكد شمول السياسة للتغليظ في نوعي الجرائم المقدرة وغير المقدرة تصريح كثير من الفقهاء بذلك، إذ يقولون: إن من تكررت منه السرقة جاز للإمام أن يقتله سياسة لسعيه في الأرض بالفساد، وأنه يجوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر بها سياسة إذا كان معروفا بالفساد، ووجد المسروق في بيته.

ويقول الإمام أبوحنيفة الذي لا يرى في اللواطة، والقتل خنقاً أو إغراقاً أو رضاً بالحجارة، عقوبة مقدرة: إن اللائط لا يحد حد الزنا، لعدم انطباق حقيقة الزنا على اللّواطة، غير أن للحاكم أن يقتله سياسة، وأن من قتل غيره خنقا لا يقتل به قصاصاً، لكن إذا تكرر منه الخنق فإنه يقتل سياسة، وأن من قذف رأس غيره بحجر كبير فمات، لا يقتص منه، لأنه شبه عمد، لكن إذا تكرر منه ذلك جاز للإمام أن يقتله سياسة، وكل ذلك يدل على أن السياسة بالمعنى المذكور تجري في الجرائم والجنايات التي ليس فيها عقوبة مقدرة.

التعريف الثاني:

نقل العلّامة ابن عابدين في حاشية «رد المحتار» عن

بعض الفقهاء تعريفاً آخر للسياسة الشرعية هو: « تغليظ جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد »[١٣] والمراد بتغليظ الجناية تغليظ عقوبتها.

ونرى أنه إذا فسر الحكم الشرعي الوارد في هذا التعريف بأنه العقوبة المقدرة في الجناية، فإن مجال التغليظ ـ وبالتالي مجال السياسة ـ يكون قاصراً على الحدود والقصاص، إذ هي التي وردت فيها عقوبات مقدرة، ويكون التغليظ فيها بإضافة عقوبة أخرى، حسبما تقتضيه مصلحة المجتمع، ويكون التعريف حينئذ، أخص من التعريف الأول، لأن التغليظ في التعريف الأول شامل للجرائم المقدرة وغير المقدرة، وهذا قصور في التعريف، لأن القائلين بأن السياسة هي التغليظ لا يقصرون التغليظ على الجرائم المقدرة، بل يجري فيها وفي غير المقدرة أيضاً.

أما إذا فُسِّر الحكم الشرعي في هذا التعريف بأنه العقوبة الأعم من العقوبة المقدرة وغير المقدرة، التي

(١٣) حاشية ابن عابدين جـ ٤ ص ١٥ طبع الحلبي.

يوكـل التقـدير فيها إلى ولي الأمر، فإن مجال السياسة حينئـذ يكـون شامـلا للجـرائم المقدرة وغير المقدرة، ويصبح هذا التعريف مماثلا للتعريف الأول، بدون أن يأتي بجديد.

ويتلخص الاعـتراض على هذا التعـريف بأنه غير منسوب إلى قائل، وأن الخفاء الذي به يؤدي إما إلى أنه أخص من المعـرّف، أو أنه هو التعريف الأول ، فلا جديد فيه.

التعريف الثالث:

ذهب ابن عابدين في « رد المحتار » إلى تعريف آخر للسياسة الشرعية، فاستظهر أن السياسة الشرعية هي التعزير[١٤]، وبنى استظهاره هذا على أمرين :-

الأول : أن كثـيرا من الفقهـاء يجعلون السياسـة والتعـزير مترادفـين، فيعـطفون أحدهما على الآخر في تعبيرهم، فيقولون : لا يجمع بين الجلد والتغريب إلا أن يكون ذلك سياسة وتعزيراً، كما عبر بذلك الزيلعي في

(١٤) المرجـع السـابق.

« تبيين الحقائق » والمرغيناني في « الهداية » وغيرهما، بل إن صاحب « الجوهرة » شرح متن القدوري في فقه الحنفية، سمى الجمع بين الجلد والتغريب تعزيراً، واقتصر على ذلك[١٥].

الثاني: أن العقوبة التي سماها الفقهاء سياسة لا يشترط فيها أن تكون في مقابل معصية، بل الشرط أن يكون في تطبيقها مصلحة ولو لم يوجد في مقابلها معصية، بدليل أن الفقهاء سمّوا نفي عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - نصر بن حجاج من المدينة عندما افتتنت النساء بجماله، سياسة شرعية، مع أنه لا ذنب له في جماله، ولا معصية في اتصافه به، وهذا المعنى متحقق في التعزير أيضا، إذ أنه لا يشترط فيه أن يكون في مقابل معصية، بل قد يكون لقصد المصلحة أيضا، كما في ضرب الصغير الذي بلغ من العمر عشر سنوات على ترك الصلاة ، فإنّ ترك الصلاة منه ليس معصية، وإنما يضرب على تركها لتحقيق مصلحة له وهي تعويده عليها، حتى إذا بلغ الحلم يكون قد ألفها، فلا تكون

(١٥) الجوهرة شرح متن القدوري جـ ٢ ص ٢٤٣ طبع الأستانة.

ثقيلة على نفسه، وعلى ذلك فلا فرق بين السياسة والتعزير من هذه الناحية، فتكون السياسة مرادفة للتعزير.

وبناء على التعريف الذي ذهب إليه ابن عابدين يكون مجال السياسة في ضوئه أوسع دائرة من مجالها في ضوء التعريفين السابقين، إذ أن العقوبة في التعزير قد تكون مغلظة، وقد تكون مناسبة غير مغلظة، على حين أن السياسة في التعريفين السابقين مقصورة على العقوبة المغلظة.

نقد هذه التعريفات:

هذه التعريفات الثلاثة لا تمثل حقيقة السياسة الشرعية في اصطلاح الفقهاء، لأن مدلولها أخص مما يقصده الفقهاء من لفظ «السياسة الشرعية» ذلك أن من تتبع كلام الفقهاء ممن استعمل هذا اللفظ، أو كتبوا فيه كتباً أو أبحاثاً خاصة، واستقرأ موارد استعمال هذا اللفظ، يجد أن استعمالهم لفظ: «السياسة الشرعية» لم يقف عند بابي الحدود والتعزيرات. وإنما تعداه إلى ما هو

أوسـع من ذلـك وأرحب، فاستعملوا لفظ « السياسة الشـرعية » في النـظم المالية ، والأحوال الشخصية ، والقضاء، والتنفيذ، والإدارة، ونظام الحكم، وغير ذلك مما لم يرد فيه دليل تفصيلي خاص، ويكـون في تطبيقه والعمل به مصلحة عامة للأمة ، تجعل حال المجتمع فيهـا أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، ونسوق لذلك بعض الأمثلة :ـ

١ ـ فمن السياسة في النظم المالية ما فرضه عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ من ضريبة الخراج على الأرض الـزراعية التي فتحت عنـوة، بدلا من تقسيمهـا بين الغانمين، الذي يدعو إليه ظاهر قوله تعالى:

﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ . . ﴾ الآية [١٦]

وذلك ليكون هذا الخراج مورداً دورياً للدولة، يؤدى في كل عام إلى بيت المال، للإنفاق منه على المصالح العامة للدولـة، كالـدفـاع، والـطرق، والقنـاطـر، والجسور والتعليم، والمستشفيات، ونحـوهـا، بعـد أن وافقـه مستشـاروه من كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار

(١٦) الأنفـال ٤١ .

على رأيه في عدم تقسيم الأرض، وإبقـائهـا في أيدي أهلهـا، وفرض ضريبة الخراج عليها، استناداً إلى أن التقسيم لا يستفيد منه إلا طائفة قليلة من المسلمين، أما عدم التقسيم وفرض الخراج على الأرض فسوف تستفيد منـه الأمـة كلهـا عاماً بعد عام[17]، بالإنفاق منه على المصالح العامة للدولة ، ومن أهمها الإنفاق على وسائل الدفاع من الجنود، والآلات الحربية، وتقوية الثغور، وكل ما تحتاجه من وسائل الدفاع .

وقد يقال: كيف يكون عدم تقسيم الأرض المغنومة بين الغـانمـين، وإبقـائها بيد أهلها مع فرض الخراج عليهـا، باجتهـاد من عمر ـ رضي الله عنه ـ من باب السياسة الشرعية، مع أن الحكم القائم على السياسة الشرعية يشترط فيه عدم مخالفته لنص أو إجماع مخالفة حقـيقية، وعـدم التقسيم مخالف لنص آية الأنفـال القاضي بالتقسيم؟

والجـواب: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ فهم أن آية الأنفال لا تفيد الإلزام بالتقسيم، وأن التقسيم أو عدمه

(١٧) الخراج لأبي يوسف ص ٢٤ طبع السلفية.

مبني على المصلحـــة التي يراهـا الإمـام، فإن رأى أن المصلحة تقتضي التقسيم قسّـم، وإن رأى أن المصلحة تقتضي عدم التقسيم لم يقسِّم، وكان سنده في هذا الفهم فعـل الرسول صلى الله عليه وسلم في فتح خيبر وفتح مكة، حيث قسم في فتح خيبر، لأن المصلحة كانت في التقسيم، إذ كان المسلمـون في ذلك الوقت في حاجة وشدة، ولم يقسم في فتح مكة، لعدم وجود المصلحة في التقسيم، لأن حالة المسلمين المالية في ذلك الوقت قد اتسعت وتحسنت، وإذا دلّ فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في الأرض المغنـومـة على أن الأمـر فيهـا منـوط بالمصلحة التي يراها الإمام، كان النص في آية الأنفال غير دالّ على تحتم التقسيم، وأن الأمـر عائـد فيه إلى المصلحة، وقد رأى عمر ـ رضي الله عنه ـ أن المصلحة في عدم الـتـقـسيم للأدلـة الـتي أبـداهـا عمـر لمستشـاريه، والتي انتهت بالمـوافقـة على رأيه، واعتـبر الفقهاء رأيه بعدم التقسيم وإبقاء الأرض بيد أهلها مع فرض الخراج عليها، من باب السياسة الشرعية، وهذا يدل على أن السياسة تجرى في النظم المالية.

٢ ـ ومن السياسة في الأحوال الشخصية ما رآه عمر ابن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ ووافقه عليه مستشاروه من إنفاذ الطلاق الثلاث على من نطق به في كلمة واحدة، سواء ادّعى المطلق أن غرضه تأكيد الطلاق أو لم يدّع ذلك، بعد أن كان المطلِّق يصدق في ادعائه التأكيد في عصر الرسالة وعصر أبي بكر وسنتين من خلافة عمر، فلا يقع به إلا واحدة، وإنما أنفذ ذلك عمر لما فيه من المصلحة، وهي إلزام الناس بالأناة في إيقاع الطلاق وذلك بإيقاعه واحدة، حتى يتداركوا بالرجعة ما عساه أن يكون في الطلاق من تهوّر لا تدعو إليه حاجة، كما يشير إلى ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: «كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب : إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم؟، فأمضاه عليهم»[١٨]، وقد سمى الفقهاء ذلك الفعل من عمر

(١٨) نيل الأوطار جـ ٦ ص ١٩٥ .

سياسة شرعية[١٩]، فدل ذلك على أن السياسة الشرعية تجري في الأحوال الشخصية أيضا.

٣ ـ ومن السياسة في القضاء: الحكم بالقرائن التي تفيد الاقتناع بالحكم الذي يحقق العدالة، واستخدام القاضي الحيل التي يستعين بها على استخراج الحق، وقد فعل الخلفاء وغيرهم ذلك من غير نكير، وكذلك الحكم بشهادة الفاسق عند عدم وجود العدل المرضي من الشهداء ـ على رأي جمهرة من الفقهاء ـ لا سيما إذا كان فسق الشاهد بغير الكذب، فإن هذه الأحكام اقتضتها مصلحة الأمة، ولم يرد فيها نص خاص، وقد اعتبرها الفقهاء من باب السياسة الشرعية، فدل ذلك على أن السياسة الشرعية تجري في طرق القضاء أيضا[٢٠].

٤ ـ ومن السياسة في التنفيذ: ما فعله علي والزبير ـ رضي الله عنهما ـ مع المرأة التي حملت كتاب حاطب بن أبي بلتعة الذي أرسله معها إلى قريش، يخبرهم فيه بما

---

(١٩) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم ص ١٦.

(٢٠) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي لأستاذنا الشيخ الدكتور عبدالرحمن تاج شيخ الأزهر الأسبق رحمه الله.

اعتزمه النبي صلى الله عليه وسلم من فتح مكة، فقد هدداها بتفتيشها وتجريدها من ثيابها إن لم تخرج لهما الكتاب، فأخرجته من حجزتها، أو من عقاصها. فإن المصلحة في استخراج الكتاب اقتضت التهديد لاستخراجه، مع أنه لم يصدر إليهما من النبي صلى الله عليه وسلم نص باستعمال التهديد أو نوعه، ولم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم خطّأهما، وقد سمى الفقهاء فعل علي والزبير سياسة شرعية، فدل ذلك على أن السياسة تجري في مجال تنفيذ الأوامر والأحكام أيضا[٢١].

٥ ـ ومن السياسة في الإدارة: إنشاء عمر ـ رضي الله عنه ـ الدواوين لضبط وتنظيم أعمال الدولة، وترتيب نظام بيت المال، وغيرها من النظم الإدارية التي لم يأت بإنشائها واتخاذها نص معين، وقد سمى الفقهاء فعل عمر ذلك سياسة شرعية، فدل ذلك أيضا على أن السياسة تجري في التنظيم الإداري.

ومن السياسة في نظام الحكم إنشاء أبي بكر ـ رضي

(٢١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم ص ٢٩ والحجزة بوزن حجرة موضع شد الإزار من وسط الإنسان.

الله عنـه ـ مبـدأ ولاية العهـد حيث عهد بها إلى عمر ووافقه عليه كبار الصحابة بعد استشارتهم، ورده على من نقده بالشدة بأن عمر كان يراه رقيقا ليّنا، فلعله رأى الشـدة ضرورة تتـوازن معهـا تلك الرقة، ثم بيّن لمن شاورهم من كبـار الصحابة أفضلية عمر في نظره بأن عليّا إذا اعترضته عقبة حاول اقتحامها فإما كسرها أو كسرته، أما عمر فإنه يدور حولها حتى يجد لها مخرجا، وواضح أنه عهد بها إلى عمر الذي كان يراه أفضل من غيره لهذا الأمر.

وإذن : فالذي يقصده الفقهاء من لفظ: « سياسة » هو بناء الحكم على ما تقتضيه مصلحة الأمة، مما لم يرد بشأنه دليل تفصيلي خاص، وهذا المعنى لا يمكن قصره على الحـدود والتعزيرات التي قصرتها عليه التعريفات الثـلاثة السابقة، ولذلك تعتبر هذه التعريفات قاصرة عن بيان حقيقة السياسة الشرعية عند الفقهاء، لكونها غير جامعـة لكل ما تطلق عليه السياسة الشرعية عند جماهـير فقهـاء الشريعة، التي تدل على شمولها لجميع

شؤون الأمة ، مما يحتاج إليه الولاة والحكام لتدبير أمور الأمة ، وإدارة شؤونها ، بما يحقق لها الصلاح والفلاح والنفع العام.

التعريف الرابع :

وفي ضوء هذا المعنى الشامل لكلمة السياسة الشرعية وانطلاقا منه، قال زين الدين بن نجيم المصري : « وظاهر كلامهم ـ الفقهاء ـ أن السياسة : فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بهذا الفعل دليل جزئي »[٢٢] .

التعريف الخامس :

وهو لابن عقيل من فقهاء الحنابلة : ـ فيما نقله ابن القيم عنه ـ وهو أن السياسة : « ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي »[٢٣] .

---

(٢٢) البحر الرائق جـ ٥ ص ١١ .

(٢٣) الطرق الحكمية لابن القيم ص ١٣ .

والتعـريفان متقاربان، إن لم يكونا بمعنى واحد، لأن السياسة فعل من السائس وهو الحاكم، فكان كل منهما دالاً على أن السياسة فعل مصلحة من الحاكم تعود على الأمة بالنفع العام، وإن لم يرد بها دليل تفصيلي جزئي.

نظرة تحليلية في هذين التعريفين:

هذان التعريفان أقرب ما يكون إلى حقيقة المقصود من كلمـة «السياسـة الشرعية» عنـد الفقهـاء من التعاريف السابقة، ذلك أننا إذا قصرنا النظر على موارد استعمالهم هذه الكلمة في مجالي الحدود والتعزيرات فقط ـ وهي المجـالات التي اشتهـر فيهـا استعـمال لفظ «السياسة الشرعية» من غير خلاف ـ وجدنا أن هذا الـقصر غير صحيح، لأنها قد استـعـملت في جميع الأحكام التي تحقق مصلحة الأمة أفراداً وجماعات، مما لم يرد فيه دليل جزئي خاص، وكـانت متفقـة مع الأدلة العامة والقواعد الكلية في الشريعة الإسلامية، وإذا كان هذا هو مدلول اللفظ، والغرض الذي استعمل فيه، فمن الخـطأ قصره على أحكـام العقـوبات في مجالات

الحدود والتعزيرات، وإنما يجب شمول مدلوله لكل الأحكام التي تحقق مصلحة الأمة، مما لم يرد بحكمه نص من النصوص، كما قدمنا.

ولعل العذر في قصر مدلول لفظ « السياسة الشرعية » على مجالات الحدود والتعزيرات وطرق القضاء - كما يرى الكثير من الفقهاء ذلك - هو أن هذه المجالات من أهم ما يحتاج إليه الولاة والحكام ، وكل من يلي أمر الأمة ويدبر شؤونها، لأن أكبر همهم توطيد الأمن، بالضرب على أيدي المجرمين، والقضاء على الفساد في المجتمع، وغلق طرقه وأبوابه، ولذلك كانت هذه الموضوعات أسعد حظا من غيرها بالكتابة فيها، ممن كتب في السياسة الشرعية باستقلال، مثل شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: « السياسة الشرعية في إصلاح حال الراعي والرعية »، وتلميذه العلامة ابن القيم في كتابه : « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ».

والمتأمل في تعريفيّ : ابن نجيم، وابن عقيل، المذكورين آنفا للسياسة الشرعية، يستطيع أن يدرك أن

السياسة الشرعية هي : تحقيق الحاكم الذي يسوس أمر الأمة للمصلحة التي تعود على الأفراد والجماعات وذلك بتطبيق أحكام استنبطت بواسطة أسس سليمة أقرتها الشريعة، مثل: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، والعرف، والاستصحاب، والإباحة الأصلية، وذلك فيما لم يرد فيه نص.

وهذا هو الواقع، فإن الأمر البارز في السياسة الشرعية هو مراعاة ولاة الأمور في كل زمان ومكان تحقيق المصلحة العامة للأمة في ظل الشريعة الإسلامية، حين تعترضهم في سياسة أمور الدولة وقائع وحوادث لا يجدون لحكمها نصا من كتاب أو سنة أو إجماعاً، أو نظيراً ثبت حكمه بأحد هذه الثلاثة نقيسه عليها، وذلك باستنباط الأحكام التي تحقق هذه المصلحة، بواسطة الأسس والقواعد العامة التي أشرنا إليها، ثم تطبيقها وتنفيذها.

نقد هذين التعريفين

غير أن لنا على هذين التعريفين ملاحظتين :-

الأولى : أنهما اعتبرا أن السياسة الشرعية فعل شيء

من الحاكم لمصلحة يراها، سواء ورد به نص من كتاب أو سنـة أو إجماع أو لم يرد ، مع أنه عند ورود النص بالحكم فليس للحاكم سلطة فعل شيىء سوى تطبيق النص، وفعله حينئذ ليس مبنيا على مصلحة رآها، وإنما هو مبني على النص لا غير.

لذلك نرى أن التعريف الصحيح للسياسة الشرعية يجب أن يكـون مقـصـورا على ما لم يرد فيه نص صريح، فنعرفها بأنها: فعل شيىء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص صريح، بالإضافة إلى ما نراه من التصحيح الـوارد على النقـد الثـاني، أو الملاحظة الثانية، وهي :

الثانيـة : أن الفقهاء يستعملون كلمة السياسة أيضا في مجال الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تختلف باختلاف العصور، وتتغير بتغير الأحوال ، وتتبدل بتبدل المصالح والأعراف، وهذه الأحكام نوعان :ـ

النوع الأول:

أحكام تكون ثابتة من أول الأمر بعرف، أو مصلحة مرسلة، أو غيرهما، مما ليس نصا أو إجماعاً، ثم يتغير ما بني عليه الحكم، بأن يتغير العرف، أو تتبدل المصلحة، تبعا لتغير الأزمنة والأمكنة والمجتمعات، فيتغير الحكم تبعا لذلك، فيقال للحكم الثاني: إنه سياسة شرعية، كأن يكون العرف في بلد ما تعجيل نصف المهر إلى الزوجة وتأجيل النصف الآخر، فإذا عجل الزوج لزوجته نصف المهر، ودعاها للدخول في طاعته فامتنعت، حكم عليها القاضي بالدخول في طاعته، وإلا عدت ناشزا لا نفقة لها، فإذا تغير العرف إلى تعجيل المهر كله، ودفع الزوج إلى زوجته نصف المهر فقط، ثم دعاها إلى الدخول في طاعته فامتنعت، تغير الحكم، فلا يحكم عليها القاضي بالدخول في طاعته، ولا يعتبرها ناشزا إلا إذا عجل لها المهر كله، كما يقضي بذلك العرف الحادث.

ومثل ذلك: تعدد المصاحف في صدر الإسلام، فقد كان جائزا لكل من يريد من الصحابة أن يكتب

مصحفـــا أن يكتبـه بالحـرف الـذي سمعـه به، فلما انتفت المصلحـة في ذلك، بسبب الاختلاف في القراءة، أمر عثـمان ـ رضي الله عنه ـ بحرقها وعدم تعددها، وجمع الناس على مصحف واحد.

النوع الثـاني:

أحكام تكون ثابتة في أول نشأتها بنص جاء موافقا لعـــرف موجـــود وقت نزول التشريع، أو معللا بعلة غائية[٢٤]، أو مؤقتا بوقت، أو مقيدا بحال من الأحوال، أو مرتبطا بمصلحة معينة، ثم يتغير العرف، أو تزول العلة، أو ينتهي الوقت الذي وقت به الحكم، أو تتغير الحال التي قيد بها الحكم، أو تنتفي المصلحة المعينة التي ربط الحكم بها، وعندئذ يتغير الحكم تبعا لذلك كله، كما تقضي بذلـك القواعد العامة في الشريعة، ونسوق أمثلة لذلك:ـ

(٢٤) العلة الغائية: ما بني الحكم عليها إلى وقت معين، أو حال معينة، وتقابلها العلة الباعثة، وهي التي يبنى الحكم عليها، ويدور الحكم معهـا وجودا وعدما، بخلاف العلة الغائية، حيث ينتهي الحكم عند زوالها ولا يعود بعد ذلك.

١ ـ فمثال الحكم الذي جاء موافقا لعرف موجود وقت نزول التشريع ثم تغير العرف: بيع الحنطة بمثلها كيلا، وبيع الذهب والفضة بمثلهما وزنا، الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام: «البُرُّ بالبُرِّ كيلا بكيل . . .» الحديث[٢٥]، فإن المقصود من اشتراط الكيل في البر، والوزن في الذهب والفضة تحقيق المساواة بين البدلين، وكان طريق تحقيق التسوية المتعارف عليه وقت تشريع الحكم هو الكيل في البر، والوزن في الذهب والفضة، ثم بتطاول الزمن جدّ عرف آخر في تحقيق التسوية، فأصبح البر يباع بالوزن. والنقود المسكوكة تُباع بالعدد فأصبح الدينار من الذهب يباع في الأسواق بقطعتين من نصف الدينار، وبأربع قطع من ربع الدينار، وكذلك الدرهم من الفضة مع نصفه وربعه، فتغير الحكم من عدم الجواز إلى الجواز في رأي أبي يوسف من فقهاء الحنفية وبعض الفقهاء، وخالفهم كثير من الفقهاء في ذلك ذهابا إلى أن ما نص على كونه مكيلا فهو مكيل أبداً، ومانص على كونه موزونا فهو موزون أبدا، وسمى الفقهاء رأي أبي يوسف ومن معه من الفقهاء سياسة شرعية،

(٢٥) السنن الكبرى للبيهقي جـ ٥ ص ٢٤١.

٢ ـ ومثال الحكم المعلل بعلة ثم زالت هذه العلة : إعطاء المؤلفة قلوبهم سهماً من مال الزكاة ، الثابت بقوله تعالى :

﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ[٢٦] . . . ﴾ الآيـة ،

فإن هذا الإعطاء كان مبنيا على ضعف المسلمين في أول نشأة الإسلام ، فلما زالت العلة ، وأصبح المسلمون في قوة ومنعة أسقط عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ هذا الحكم وهو الإعطاء ، وحرمهم من هذا السهم ، إذ لم تبق حاجـة بعد ذلك إلى التأليف ، وقد سمى الفقهاء هذا الحرمان سياسة شرعية[٢٧] .

لكننا نرى أن فعل عمر لا يعتبر سياسة شرعية إلا إذا كان عمر قد فهم أن العلة في الإعطاء علة غائية ، ينتهي الحكم ببلوغه الغاية التي بني عليها الحكم ثم لا يعود بعد ذلك إن عادت هذه العلة ، وهذا ما ذهب إليه فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية ، أما إذا كانت العلة باعثة ـ

(٢٦) التوبة ـ ٦٠

(٢٧) فتح القدير للكمال بن الهمام جـ٢

وهي التي يدور الحكم معها وجودا وعدما ـ خرج فعل عمـر من نطاق السياسة الشرعية إلى نطاق الفقه وإلا كان كل حكم معلل بعلة باعثة يعتبر سياسة شرعية عند زوال هذه العلة، وهو ما لم يقل به أحد من الفقهاء، وهذا هو ما فهمه فقهاء الحنابلة، حيث يقررون أنه إذا عاد الضعف عاد التأليف.

٣ ـ ومثال الحكم المرتبط بمصلحة معينة ثم انتفت هذه المصلحـة: تقسيم الأراضي المغنـومة التي فتحت عنوة على الغانمين، الثابت بقوله تعالى:

﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ . . . ﴾(٢٨) الآية.

فإنه كان مبنيا على المصلحة، إذ كان سواد المسلمين في أول الإسلام في حال من الفقر تستدعي هذا التقسيم، فكـان في التقسيم مصلحـة، فلما انتفت بسبب اليسر الذي أصاب المسلمين رأى عمر عدم التقسيم، لأن مصلحة الأمة في ذلك الوقت تقتضي إبقاء الأرض في أيدي أهلهـا وعدم تقسيمها مع فرض الخراج عليها،

(٢٨) الأنفـال ـ ٤١.

ليكون مورداً دائماً للدولة، تنفقه على مصالحها العامة المتجــددة، ووافق مستشـارو عمــر على رأيه، بعــد منـاقشـات طويلة سجلهـا الإمـام أبو يوسف في كتابه القيم: «الخـراج» وقد قدمنا الكلام على وجهتي النظر التي استند إليها الإمام أبو يوسف في رأيه.

٤ ـ ومثال المقيد بحال من الأحوال، ثم تغيرت تلك الأحـوال، فتغـير الحكم تبعا لذلك: المنع من إمساك الإبل الضالة، الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام عندما سأله أحد الصحابة عن إمساكها: « ما لك ولها؟ معها حذاؤها وسقاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها »[٢٩] فإن المنع من الإمساك كان مقيداً بحال مراقبة الناس ربهم وضمائرهم، فلا يعتدون على أموال غيرهم، وعـلى عدم الخـوف من موتها جوعا، فلما تغير الحال، ورقت ضمائـر النـاس، وقـل الـوازع الديني عندهم، فامتـدت أيديهم إليها بأخذها والاستيلاء عليها، تغير الحكم، فأمر عثمان ـ رضي الله عنه ـ الشرطه بإمساكها وتعريفها إلى أن يحضر صاحبها فيأخذها، أو تباع ويحفظ

(٢٩) متفق عليه من حديث زيد بن خالد ـ نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢٨٧ .

ثمنها في بيت المال إلى أن يظهر صاحبها، كما يدل لذلك ما رواه مالك في الموطأ عن ابن شهاب ، قال: «كانت ضوال الإبل في زمن عمر بن الخطاب إبلا مؤبلة ، تتناتج لا يمسكها أحد، حتى إذا كان عثمان أمر بمعرفتها ثم تباع ، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها»(٣٠) وقد سمى الفقهاء فعل عثمان هذا سياسة شرعية .

تنبيـــه :

ونحب أن ننبه إلى أن ورود النصوص في هذا النوع الثاني من الأحكام لا يخرج هذه الأحكام عن نطاق السياسة الشرعية ، لأن الأحكام في هذا النوع تقوم على رعاية المصلحة، وما جاء فيها من النصوص مبني على رعاية المصلحة واعتبارها عند تغير المصالح والأعراف والأزمان والمجتمعات، إذ أن هذه النصوص تدعو إلى

والحذاء : النعل، والمراد به الخف، والسقاء: صبرها عن الماء ، ومعنى الحديث: أنها تقوى على المشي، وقطع الأرض، وعلى قصد المياه وورودها، ورعي الشجر، والامتناع عن السباع المختلفة.

(٣٠) نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢٩٢ ومعنى مؤبلة: كثيرة تتخذ للقنية، وانظر تنوير الحوالك جـ ٢ ص ٢٦٦ .

تحكيم المصلحة إذا احتاجت الأمة ودعت ظروف الحياة إليها، بما أشارت ونبهت إليه من علة، أو مصلحة معينة خاصة، أو عرف جارته وقت نزول التشريع، أو زمن مؤقت، فإن معنى هذه الإشارة تغير الحكم عند تغير ذلك كله تبعا له، تحقيقا للمصلحة المترتبة على هذا التغير، فهذا النوع من الأحكام يربطه بالنوع الأول رباط واحد، هو رعاية المصلحة، وبناء الأحكام عليها، لذا كان النوعان من باب السياسة الشرعية.

وإذا كانت الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد ـ وهي أحكام النوعين المذكورين آنفا ـ من باب السياسة الشرعية، كان تعريف كل من ابن نجيم، وابن عقيل، معيبا، لعدم شموله هذا النوع من الأحكام، فيكون التعريف أخص من المعرف، وهذا مبطل للتعريف، وحينئذ يتعين العدول عنه، أو إصلاحه إذا أمكن، ونرى أن إصلاحه ممكن بإضافة قيد يجعله شاملا لهذا النوع من الأحكام، فيقال:

السياسة الشرعية: فعل شيىء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من

شأنها ألا تبقي على وجـه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعا لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح .

ومما يجب التنبيه إليه أيضا ـ وهو من الأهمية بمكان عظيم ـ أنـه ليس المـراد من المصلحـة التي بني عليها الحكم، أو تغير الحكم إليها، ما تكون صادرة عن هوى أو شهوة أو خاصة لفرد أو جماعة خاصة، بل المراد بها المصلحة المعتبرة شرعا، وهي التي يترتب على بناء الحكم عليهـا جلب مصلحـة أو درء مفسـدة على سبيل التحقيق، وأن تكون عامة لا خاصة، وألا يترتب على بناء الحكم عليهـا مخالفة لنص أو إجماع، وذلك حتى لا يستغلها أهل السوء للوصول إلى أهوائهم وشهواتهم ومطامعهم .

مجال السياسة الشرعية

وبنـاء على ما تقدم تكون السياسة الشرعية شاملة لنـوعـين من الأحكـام، وهمـا المجال الذي تجري فيه السياسة الشرعية :

النوع الأول :

أحكام الوقائع التي لا نجد لها دليلا خاصا صريحا في

الكتاب الكريم، أو السنة المطهرة، أو الإجماع، ولا نجد لها نظيرا نقيسه عليها، مما ثبت بالأدلة الثلاثة السابقة، وعندئذ تستنبط لهذه الوقائع الأحكام التي تحقق المصلحة المعتبرة للأمة، بطريق من الطرق التي تعترف بها الشريعة وتقرها، مثل: المصالح المرسلة، أو سد الذرائع، أو العرف، وغيرها، ومن الواضح أن هذا الاستنباط اجتهاد قائم على أحد هذه الطرق المتقدمة، يقوم به ولي الأمر إن تحققت فيه شروط الاجتهاد، وإلا قام به المجتهدون من فقهاء الأمة، وقام هو بتنفيذه وتطبيقه.

ومن هذا النوع: التغليظ في العقوبة المقدرة، بإضافة عقوبة أخرى، كإضافة التغريب إلى الجلد عند فقهاء الحنفية ومن وافقهم، فإن هذا التغليظ إذا لم يرد به نص كان تقديره إلى ولي الأمر، كإضافة عدد من الجلدات إلى حد السكر على من أفطر جهارا في مكة في نهار رمضان، بناء على المصلحة التي تدعو إلى هذا التغليظ، نوعا وقدرا.

النـوع الثـاني:

الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على شكل واحد، بنوعيها السابقين ـ وهما الأحكام الثابتة من أول الأمر بناء على المصلحة مثلا، والثابتة بنص مرتبط بمصلحة معينـة ـ وإنـما تختلف باختـلاف العصـور والأحوال، وتتبدل بتبدل المصالح، وتتغير بتغير الظروف والمجتمعات.

مجـال الفقـه:

أما غير هذين النوعين من الأحكام، وهي الأحكام الثـابتـة بالنصـوص ـ ونعني بالنصـوص: الكتـاب، والسنة ، والإجماع، والقياس ـ فإنه يعتبر من الأحكام الفقهية التي تقرر حكما ثابتا على أنه شريعة دائمة، لا تتغـير ولا تتبدل بتغير الظروف، والأزمنة، والأمكنة، والمجتمعـات، سواء كانت دلالـة النصوص على هذه الأحكام قطعية أو ظنية تختلف فيها أنظار المجتهدين، وذلـك كأحكـام العبـادات المختلفـة، وأحكام الربا، والـزنـا، والقتـل، والسرقـة، والميسر، وشرب الخمر،

وأحكـام المعاملات والتصرفات، كحل البيوع، وحل الـطيبـات من الـرزق، وأحكـام المـواريث، والحدود والقصاص ، والأحوال الشخصية، وغيرها.

المبحث الرابع: في علم السياسة الشرعية، وفيه مطالب:

المطلب الأول : في تعريف علم السياسة الشرعية.

إذا لا حظنا أن السياسة في اللغة هي : القيام على الشيء بما يصلحه، أي تدبيره بما يصلحه.

ولاحظنا أيضاً أن أحكام السياسة الشرعية لابد أن تكـون متفقـة مع أحكام الشريعة وأصولها العامة. ولاحظنا كذلك أن السياسة عند الفقهاء يراد بها مراعاة المصلحة فيما لا نص فيه، وفي الأمـور التي من شأنها أن تتغـير وتتبدل فيتغير الحكم فيها تبعا لتغير المصلحة المعتبرة.

إذا لاحـظنـا ذلك كله، أمكننا في ضوئه أن نعرّف السياسة الشرعية بأنها: تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير وتتبدل، بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة.

وإذا عرّفناها على أنها علم مستقل قائم بذاته قلنا:
هي علم يبحث فيه عن الأحكام والنظم، التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية، التي لم يرد فيها نص، أو التي من شأنها التغير والتبدل، بما يحقق مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة.

المطلب الثاني: في موضوع علم السياسة الشرعية.

موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وفي ضوء هذا التعريف نقول:
إن موضوع علم السياسة الشرعية هو: أفعال المكلفين وشؤونهم التي لم يرد بحكمها نص، أو التي من شأنها التغير والتبدل، من حيث ما يعرض لها من أحكام تدبر بها شؤون الأمة بما يحقق مصلحتها، ويتفق مع أحكام الشريعة وقواعدها العامة[٣١].

وتأسيسا على هذا نستطيع أن نقول: إن الأحكام والنظم المتعلقة بشؤون الدولة، التي تستنبط لما يجدّ فيها

---

(٣١) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي ص ٣١، ٣٢ ـ السياسة الشرعية للشيخ عبدالوهاب خلاف ص ٦٤، وما بعدها.

من وقائع وحوادث لم يرد بحكمها نص، أو التي من شأنها التغير والتبدل إذا كانت محققة للمصلحة، ومتفقة مع أحكام الشريعة وقواعدها العامة، تعتبر من السياسة الشرعية، وإذا لم تكن محققة للمصلحة، أو حققت مصلحة من المصالح، ولكنها لم تتفق مع أحكام الشريعة وقواعدها العامة، فإنها لا تعتبر من السياسة الشرعية في شيء، بل ليست من الإسلام في شيء، وإنما هي قوانين ونظم وضعية لا ارتباط لها بشريعة السماء.

المطلب الثالث: في موضوعات ومسائل علم السياسة الشرعية.

وما دمنا بصدد الكلام على موضوع علم السياسة الشرعية، فإن هذا يقتضينا أن نتكلم عن مسائل هذا العلم ومباحثه، التي تندرج تحت موضوعه، فنقول:-

سبق أن قلنا: إن علم السياسة الشرعية هو العلم الذي يُبحث فيه عن الأحكام والنظم التي تدار بها شؤون الأمة بما يحقق مصلحتها ويكون متفقا مع أحكام

الشريعة وقواعدها العامة. وهذا يقتضي وجود سائس، وهو الحاكم، سواء كان خليفة، أو ملكا، أو أميرا، أو واليا، ويقتضي وجود مسوس، وهم أفراد الرعية المحكومون، وشيىء تساس به الأمة، وهو النظم والأحكام التي تدبر بها شؤون هؤلاء المحكومين في إطار ولايات متمايزة، يختص كل ولاية بمرفق من مرافق الدولة، مثل: الوزارة، والإمارة على الأقاليم والبلدان، وإمارة الجيش، وولاية المظالم، وولاية الحسبة، وولاية القضاء، وغيرها من الولايات التي أوصلها الماوردي في كتابه: «الأحكام السلطانية» إلى ثماني عشرة ولاية. وبناء على ذلك تكون مباحث علم السياسة الشرعية وموضوعاته على النحو التالي:-

١ - الوقائع المتعلقة بعلاقة الحاكمين بالمحكومين، بتحديد سلطة الحاكم، وبيان حقوقه وواجباته، وحقوق الأفراد وواجباتهم، وبيان السلطات المختلفة في الدولة، من قضائية، وتنفيذية، وغيرها، وهذه المباحث أطلق عليها اسم: نظام الحكم في الإسلام، ويطلق عليها بعض العلماء المعاصرين: السياسة الدستورية

الشرعية، ويقابلها في القوانين الوضعية: القانون الدستوري.

٢ ـ الوقائع المتعلقة بعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في حالتي السلم والحرب، وقد أطلق على هذه المباحث: النظام الدولي في الإسلام ، ويسميها بعض العلماء المعاصرين باسم: السياسة الخارجية في الإسلام، ويسميها بعض آخر باسم: السياسة الدولية في الإسلام، ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعية: القانون الدولي العام.

٣ ـ الوقائع المتعلقة بالضرائب، وجباية الأموال، وموارد الدولة ومصارفها، ونظام بيت المال ، وقد أطلق على هذه المباحث اسم: النظام المالي في الإسلام، ويسميها البعض باسم: السياسة المالية في الإسلام، ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعية: القانون المالي، أو علم المالية.

٤ ـ الوقائع المتعلقة بتداول المال، وكيفية تنظيم استثماره، وتدخل الدولة في ذلك، والآراء والنظم

الجديدة ، كالاشتراكية، والشيوعية، والرأسمالية، وقد أطلق على هذه المباحث اسم: النظام الاقتصادي في الإسلام ، ويسميها البعض باسم : السياسة الاقتصادية في الإسلام،ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعية : علم الاقتصاد.

٥ ـ الوقائع المتعلقة بالنظم القضائية وطرق القضاء والإثبات، وقد أطلق على هذه المباحث اسم السياسة القضائية في الإسلام، ويسميها البعض باسم: علم القضاء، ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعية : قانون المرافعات، وقانون الإثبات، وبعض مباحث القانون الدستوري.

تنبيه يبين رأي الباحث:

لكن يجب أن يلاحظ أن مباحث ومسائل علم السياسة الشرعية ليست قاصرة على وقائع هذه الأنواع الخمسة ، بل تشمل كل الوقائع التي لم ينص على حكمها في الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا نجد لها نظيراً ثبت حكمه بأحدها نقيسه عليها.

وإنما اقتصرنا على ذكر هذه الأنواع الخمسة لأنها أكثر

ما تجري فيه السياسة الشرعية، وقلما تجد في غيرها وقائع لا نص على حكمها، كالنكاح، والطلاق والمواريث، والوصايا، لورود النصوص بأحكام الكثير منها.

وثمة سبب آخر في الاقتصار على هذه الأنواع الخمسة، وهو أن أكثر حاجات الأمة تقع في دائرة هذه الأنواع الخمسة، وولاة الأمور في الأمة من الولاة والحكام يحتاجون إلى أحكام هذه الوقائع، لسياسة الرعية وتدبير شؤونها بها، ومن ثم سميت أحكام وقائع هذه الأنواع بالأحكام السلطانية(٣٢)، وألفت فيها الكتب التي تحمل هذا العنوان، أو ما يقاربه، مثل: الأحكام السلطانية للماوردي الشافعي، والأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى الحنبلي، وسراج الملوك للطرطوشي المالكي، ويضعها المصنفون للكتب تحت عنوان: السياسة الشرعية.

---

(٣٢) أي الأحكام التي يحتاج إليها الولاة والحكام، وعبر عنهم بالسلاطين، لدلالة لفظ السلطان على القوة والشوكة والقدرة على التسلط على غيره.

المطلب الرابع: في النسبة بين الفقه والسياسة الشرعية:

يعـرّف الفقهاء والأصوليون الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، وهي: الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، وسبق أن بيّنا أن أحكام الوقائع التي لا نص فيها أو قياس، أو التي ورد فيها نص، ولكن من شأنها التغير والتبدل ـ بإشارة النصوص التي تفيد ذلك التغير والتبدل ـ أنه يثبت الحكم فيها بقواعد عامة وأدلة اعترفت الشريعة بصلاحيتها لبناء الأحكام عليها واستنباط الحكم بواسطتها، مثل: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان.

فإن جرينا على أن غير الأدلة الأربعة من المصالح المرسلة وغيرها راجعة إلى الأدلة الأربعة، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، كانت الأحكام الثابتة بواسطتها من الفقه، وتكون السياسة الشرعية حينئذ جزءاً من الفقه، وتكون النسبة بين الفقه والسياسة الشرعية العموم والخصوص الوجهي، يجتمعان في الأحكام الثابتة بغير الأدلة الأربعة، وهي أحكام

السياسة الشرعية، وينفرد الفقه في الأحكام الثابتة بالأدلة الأربعة.

وإن جرينا على أن المصالح المرسلة ، وسد الذرائع ، وغيرهما، ليست راجعة إلى الأدلة الأربعة التفصيلية ، وإنما هي أمارات أو قواعد عامة مستقلة وضعها الشارع لإثبات الأحكام فيما لا نص فيه ، كانت الأحكام الثابتة بها غير راجعة إلى الفقه، وتكون النسبة حينئذ بين الفقه والسياسة الشرعية هي التباين.

ولكننا نرجح أن غير الأدلة الأربعة من المصالح المرسلة وغيرها راجعة إلى الأدلة الأربعة، من حيث حجيتها، واعتبارها طريقا لاستنباط الأحكام، كما رجح ذلك كثير من الأصوليين، فيكون الفقه هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية، وما يرجع إلى هذه الأدلة التفصيلية من المصالح المرسلة وغيرها، فتكون السياسة الشرعية حينئذ جزءا من الفقه، كما قدمنا آنفاً.

وقد يقال:

إذا كانت السياسة الشرعية جزءا من الفقه ، فلماذا

سميت باسم: السياسة الشرعية وجعلت علما مستقلا؟
والجـــواب:

إن تسمية هذا النوع من الأحكام باسم السياسة، أمر اصطلاحي، روعي فيه المناسبة بين لفظ السياسة وهذا النوع من الأحكام، فإن معنى السياسة في اللغة: تدبير الشيىء بما يصلحة، وهذا المعنى متحقق في هذا النوع من الأحكام، لأن معظم أحكام هذا النوع يحتاج إليها الحكام وولاة الأمور في تدبير شؤون الأمة على وجه يحقق المصلحـة لها، وتحقيق المصلحة للأمة هو الركن الأساسي الذي يقوم عليه هذا النوع من الأحكام.

أما إفرادها بالبحث في علم مستقل فيرجع إلى الأمور الآتية:ـ

١ ـ أن أحكـام السياسـة الشرعية يربـطهـا اتجـاه خاص، يجعلها متمايزة عن غيرها من الأحكام الفقهية، وهو مراعاة المصلحة في استنباط الأحكام التي تدبر بها شؤون الأمة لما يجدّ من وقائع لم ينص على حكمها، أو التي من شأنها أن تتغير وتتبدل، والاتجاه الخاص الذي نعنيه هو موضـوع علم السياسة الشرعية، وهو الذي

بيناه سابقا، ومن المقرر لدى المصنفين أن العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها ومسائلها.

٢ ـ أن إفـراد مسائل السياسة الشرعية بالبحث في علم مستقل ييسر دراستها وسبل الاطلاع عليها، وفي ذلك عون كبير للدارسين والباحثين، ولا بدع في هذا، فقد سلخت أجزاء من الفقه، تربطها وحدة خاصة، وتتميز مسـائلهـا وموضوعاتها بطابع خاص ، وأفردت بالبحث في علوم مستقلة قائمـة بذاتهـا مثـل: علم الفرائض والمواريث ، وعلم التوثيقات الشرعية، وعلم القضـاء، فإن هذه العلوم أجـزاء من الفقه، وأفردت بعلوم مستقلة ، تسهيلا للبحث، وتيسيرا على الدارسين.

٣ ـ أن الفقهاء قد أهمل بعضهم الكلام على مباحث هذا النوع من الأحكام، وقصَّر البعض الآخر منهم فلم يستوعب الكلام عليها، لذلك أفرد لها بعض الفقهاء كتبا خاصة، تعرف باسم: الأحكام السلطانية، وباسم السياسة الشرعية[٣٣].

---

(٣٣) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٢٤.

وأحب أن أنبه إلى أن ما يذكر في هذه الكتب من أحكام فقهية مقصود به ربط ما جاء من أحكام فقهية ثابتة بأحكام السياسة الشرعية، توطئة لبحثها، ومدخلا لها، وذلك لارتباطهما بموضوع واحد، ففي كتاب الخراج للإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة يتعرض لبيان ثبوت الخراج بالاجتهاد من عمر - رضي الله عنه - وموافقة مستشاريه، وهو يعني أنه ثابت عن طريق السياسة الشرعية، كما يذكر بعض أحكام الخراج الفقهية أيضا.

كما أن كتب الفقه التي ألفها فقهاؤنا القدامى - رحمهم الله ورضي عنهم - اشتملت على الأحكام الفقهية والأحكام السياسية بدون تمييز بينها، ولعل الله سبحانه وتعالى يوفق بعض الفقهاء المعاصرين لجمع مسائل السياسة الشرعية من بطون كتب الفقه وإفرادها بكتب مستقلة ففي ذلك فائدة علمية كبرى، ونسأل الله تعالى التوفيق.

المطلب الرابع: في فائدة السياسة الشرعية:

للسياسة الشرعية التي بيّنّاها فيما سبق فائدة عظمى،

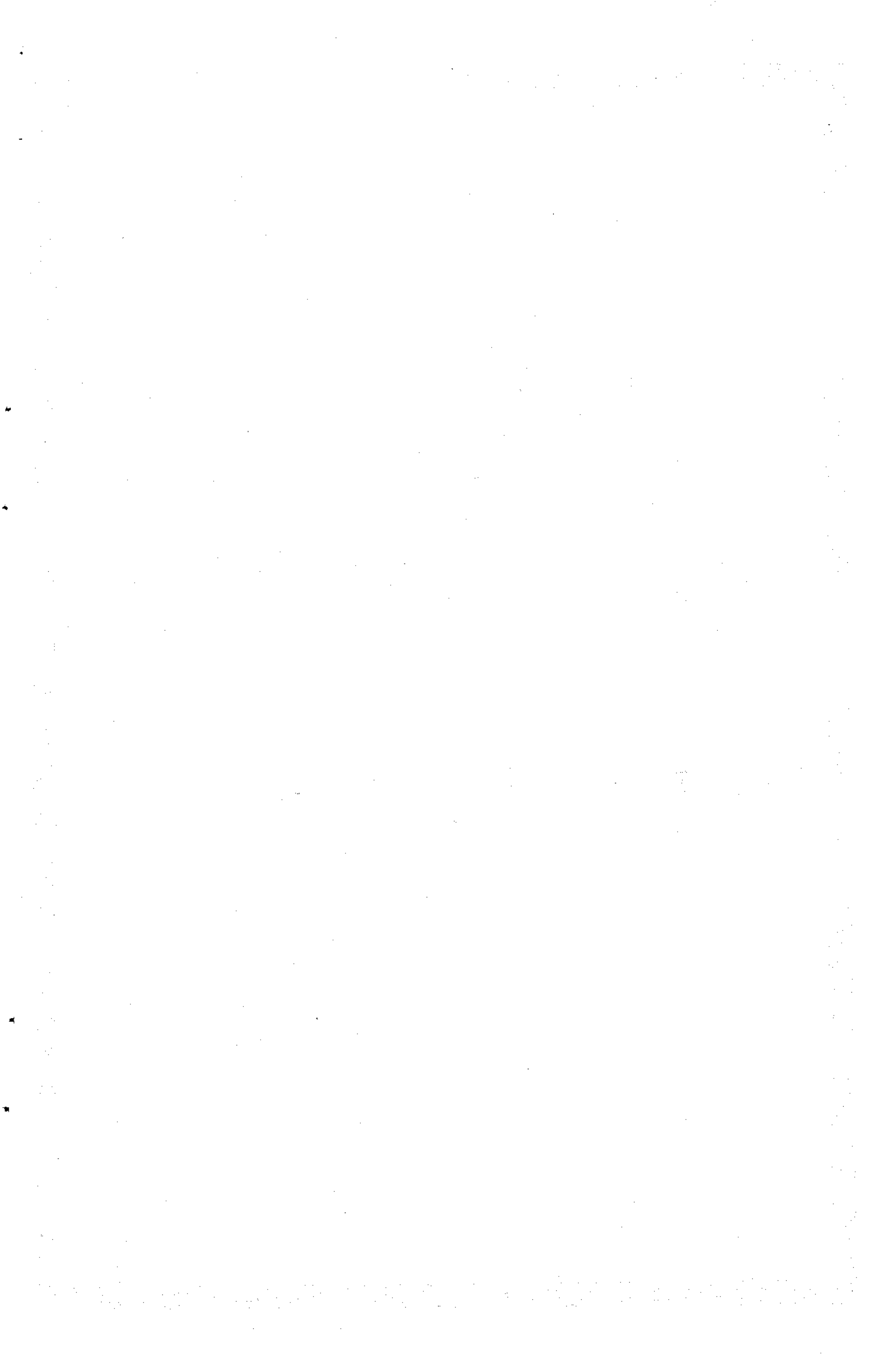
ومنفعة جليلة، وهي مسايرة التطورات الاجتماعية والوفاء بمطالب الحياة المتجددة، وذلك باستنباط الأحكام لما يجد من الحوادث والوقائع التي لا نجد لحكمها نصاً أو إجماعاً ولا لمحلها نظيراً ثبت حكمه بنص أو إجماع، فنقيسه عليه، على وجه يحقق مصلحة الأمة في جميع الأحوال والأزمان والأماكن والمجتمعات، ويتفق في الوقت ذاته مع القواعد في الشريعة.

واستنباط هذه الأحكام يقوم على أسس وقواعد اعترفت بها الشريعة لصلاحيتها لقيام الأحكام عليها واستنباط الأحكام بواسطتها، مثل: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان، والتي سنتكلم عليها بشيء من التفصيل فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما اتفاق هذه الأحكام مع القواعد العامة للشريعة فمعناه: أن يهدف الحكم المستنبط إلى تحقيق مقصد من المقاصد الخمسة التي لم تأت الشرائع السماوية، إلا لخدمتها والمحافظة عليها، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، إذ عليها يقوم أمر الدين والدنيا، وبالمحافظة عليها ينتظم شأن

الأفـراد والجـماعـات، فمهـما تنـوعت الشرائـع، فإنها ترمـي بأحكـامهـا إلى المحـافـظـة عليهـا، وسوف نتكلم على هذه المقاصد فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فالعـالم بالسياسـة الشرعية يمكنه ـ بجانب معرفته بالفقه ـ إذا أسند إليه أي أمر من الأمور العامة للأمة، أن يسـير فيه، ويدبـر شؤونـه بمقتضى الشريعة دون حاجة إلى القوانين والسياسات الوضعية، وسيأتي لهذا مزيد بيان إن شاء الله تعالى.



الفصل الثاني في شروط العمل بالسياسة الشـــرعية

قدمنا أن ولي الأمر ـ خليفة، أو ملكا، أو سلطانا، أو أميرا، أو واليا، ـ إذا اعترضته واقعة أو حادثة لم يرد بحكمها نص أو إجماع، وليس لمحلها نظير نقيسه عليه، وجب عليه استنبـاط حكـم لها بالجواز أو المنع وسياسة الأمة به إذا كان أهلا للاجتهاد، أو تكليف فقهاء الأمة المجتهـدين باستنباط الحكم لها وسياسة الأمة به إن لم يكن مجتهدا.

وهذا الحكم قد يكون من باب السياسة الشرعية، وقـد يكـون حكما وضعياً من صنع البشر لا علاقة له بالشرع، فما الـذي يفصل أحد النوعين عن الآخر؟ وبعبـارة أخرى: متى يكون الحكم من باب السياسة الشرعية؟ للإجابة على هذا السؤال نقول:ـ

إن الحكم الذي يستنبط للواقعة التي لم يرد بحكمها نص لا يعتبر سياسة شرعية إلا إذا توفر فيه ثلاثة شروط:ـ

الشـرط الأول:

أن يكون متفقا مع أحكام الشريعة، أو معتمدا على أصـل من أصولها الكلية، ـ أو أصولها العامة كما يعبر بذلك البعض ـ

ونعني بأصـول الشريعـة الكلية ـ أو العـامـة ـ : قواعدها الأساسية التي يبنى عليها الكثير من الأحكام، وتعتبر أصلا ودليلا لها، مثل : سد الذرائع، والعرف، والشـورى، ورفـع الحـرج، ونفي الضرر، والعدالة، والحرية ، والمساواة، والرجوع في معضلات الأمور إلى أهـل الـذكـر والـرأي والخـبرة . . . إلى غير ذلك من القواعد العامة التي لا يشذ عنها قانون يراد به إصلاح الأمة.

كما نعني بأحكام الشريعة: ما تهدف وتقصد إليه في جميع أحكامها التي جاءت بها، من جلب المصالح للفرد والمجتمع، ودرء المفاسد والضرر عنهما، وهذه المصالح هي المعـروفة باسم: المصالح الضرورية، أو المقاصد الضرورية، وهـي = حفظ الـدين، وحفظ النفس،

وحفظ العقل، وحفظ النسل وحفظ المال، وزاد بعض المتأخرين من العلماء مقصداً سادساً ، هو حفظ العرض الذي شرع لحمايته حد القذف.

فمهما تنوعت الشرائع فإنها ترمي بأحكامها إلى المحافظة على هذه المقاصد، وقد جاء الإسلام بأحكام تحفظ كيانها وتكفل بقاءها، وتدفع عنها ما يفسدها أو يضعفها.

للمحافظة على الدين : جاء الإسلام بقواعد الإيمان، وفرض العبادات من صلاة وزكاة وصوم وحج ، وأحاطها بسياج يمنع عنها عوامل الشر والفساد، فأوجب عقوبة من يعتدي على الدين، أو يصد عن سبيل نشره، أو يقف في وجه الدعاة إليه.

وللمحافظة على النفس: أحل الطيبات والمعاملات من بيع، وشراء ، ورهن، وإجارة، وغيرها، ثم شرع ما يمنع الاعتداء عليها، فأوجب القصاص والديات.

وللمحافظة على العقل: أباح كل ما يكفل سلامته ويزيد من نشاطه، وحرّم ما يفسده أو يضعف من قوته،

فحرّم شرب الخمر وتعاطي المخدرات وتوعد عليه، بالإضافة إلى العقوبات الزاجرة التي قررها على مرتكبيها.

وللمحافظة على النسل: شرع الزواج، وحرّم الزنا، وفرض العقوبة من جلد ورجم على مرتكبه.

وللمحافظة على المال: شرع نظام المعاملات، وحرّم كل ما يضر الناس فيها، من غش، وتغرير، وربا، وأكل أموال الناس بالباطل، وشرع الحد في السرقات، وأوجب ضمان المتلفات.

والناظر في هذه الأحكام التي جاءت بها الشريعة للمحافظة على هذه المقاصد يلاحظ أنها قصدت أمرين: الأول، حفظها في أصل وجودها، بتقوية أركانها وتمكين قواعدها، والثاني، حفظ بقائها ونموها، بحمايتها من عوامل الفساد وأسباب الانحلال.

بيد أن هذه الأحكام المتنوعة ليست في مرتبة واحدة، من الاعتبار وإنما هي على مراتب ثلاث متدرجة، وهي: مرتبة الضروريات، ومرتبة الحاجيات، ومرتبة التحسينيات.

فمرتبة الضروريات : هي التي لابد منها في قيام المصلحة الخاصة بها، بحيث تفوت أو تفسد ويختل نظامها إذا لم يشرع لها ذلك النوع من الأحكام، فإنه إذا لم تفرض العبادات، ولم يشرع قتال من يصدون عن سبيل الحق من يريده أو يدعو إليه، فسد أمر الدّين وفاتت المحافظة عليه.

وإذا لم تحل الطيبات من الرزق ، ولم يشرع النكاح، ولا أصول المعاملات من البيع والشراء ، ولم تفرض أحكام الجنايات ، وأنواع الحدود والتعزيرات ، فاتت المصلحة الخاصة بحفظ الأنفس والعقول والنسل والأعراض.

وإذا لم تشرع الأحكام الخاصة بالملكية وتبادل المنافع، ولم يفرض ضمان المتلفات، ولا الحد في السرقات وقطع الطرقات، فاتت أو اختلت المصلحة الخاصة بحفظ الأموال.

ومرتبة الحاجيات: هي التي يحتاج إليها لأجل التوسعة على الإنسان، وهي أدنى حالا من الضروريات ، لأنها إذا لم تشرع لا يترتب على عدم تشريعها فوات النفس،

بل يترتب عليهـــا أنـواع من الحـرج والمشقـة، وهـذه الحاجيات تجري أيضا في المقاصد الخمسة التي قدمناها.

فمثـالهـا من مقصـد المحافظة على الدين: رخص العبـادات، كقصر الصـلاة في السفر وجمع الصلوات فيه، وصلاة المريض قاعدا، والفطر للصائم المريض أو المسافر.

ومثالها من مقاصد المحافظة على النفس، والنسل، والعقـل: تشريع مالا يبلغ مبلغ الضرورة، ولا يفوت بفواته شيىء من هذه المقاصد الثلاث: كتشريع بعض المعـامـلات مثـل السلم والشفعـة والمضاربة، وإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات من المأكولات واللباس والسكن.

ومثالها من مقصد المحافظة على المال تشريع المزارعة والمسـاقـاة والإجـارة، والترخيص في الغرر أو الغبن اليسير، واغتفار الجهالة التي يعسر التحرز عنها في أغلب الأحوال.

ومـرتبة التحسينيات: هي التي لا يفوت بفواتها نفس أو مال، ولا يترتب على عدمها حرج أو مشقة، ولكنها كمالات ترجـع إلى العمـل بمكـارم الأخلاق ومحاسن العادات، وهي تجري أيضا في المقاصد الخمسة:-

فمثـالها في مقصد المحافظة على الدين: أخذ الزينة عنـد كل مسجد، والتقـرب إلى الله بأنــواع القربات والطـاعات، وإخـراج الأطـيب في الــزكاة والصــــدقات.

ومثـالهـا في مقصـد المحـافـظة على النفس: الرفق والإحسان، وآداب الأكل والشرب، وتجنب المأكولات النجســة والمستقــذرة، وعـدم الإسراف في الـطعـام الشراب واللباس.

ومثالها في مقصد المحافظة على النسل: المودة والرحمة في معـاشرة الـزوجـة، وإمساكها بمعروف أو تسريحها بإحســـان، وتنشئــة الأولاد على الأخــلاق الحسنـة والصفات الجميلة.

ومثـالهـا في مقصـد المحافظة على العقل: اجتناب

إحراز الخمر مع عدم استعمالها، وعدم مجالسة من يتعاطونها في مجالسهم.

ومثالها في مقصد المحافظة على المال: التورع في كسبه، والحصول عليه من غير حرص، ولا طمع، ولا استشراف نفس[٣٤].

وهذه المقاصد الخمسة ـ أو الستة ـ التي تقوم عليها حياة الإنسان، وبصلاحها يستقيم حال الأفراد والجماعات. قد وضع لها القرآن الكريم القواعد والأصول، وقرر لكل مقصد منها ما يناسبه من الأحكام، جاء أغلبها في عموميات وكليات، وفصّل ما رآه منها في حاجة إلى تفصيل، وهو قليل، كما في أحكام الزواج والطلاق والمواريث، ثم جاءت السنة بالشرح والبيان، والتكميل والتعليل، والتنظير وضرب الأمثال، حتى كملت الشريعة وتمت النعمة، فلله الحمد والمنة.

عود على بدء: ونعود إلى أول الشرط فنقول:ـ

---

(٣٤) الموافقات للشاطبي والسياسة الشرعية والفقه الإسلامي لفضيلة أستاذنا الشيخ عبدالرحمن تاج شيخ الأزهر الأسبق ـ رحمه الله ـ ص ٤٨ ـ ٥٢

إن كل حكم بني على قاعدة من هذه القواعد المذكورة، أو ما يماثلها من القواعد التي اعتبرها الشارع أساسا لاستنباط الأحكام، أو استهدف هذه الروح في أي مقصد من المقاصد الخمسة ـ أو الستة ـ فإنه يعتبر سياسة شرعية، وذلك لأن هذه القواعد قواعد محكمة، ثبتت بأكثر من نص، لا تقبل التغيير ولا التبديل، ولا تختلف باختلاف الأمم، والعصور، والأماكن، والمجتمعات، ولأن تحقيق هذه المقاصد الخمسة مصالح الناس هو الغرض الذي من أجله أنزلت الشرائع، فكانت من جنس ما جاءت به الشرائع.

وقد يقال: كيف توصف هذه الأحكام بكونها شرعية مع عدم ورود نص خاص بها من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس؟

والجواب: أن الأصول والقواعد التي تقوم عليها هذه الأحكام قد اعتبرها الشارع حجة في إثبات الأحكام، واعترف بصلاحيتها أساسا لبناء الأحكام عليها، بأكثر من نص من نصوص الكتاب والسنة، وحسبك ماقاله العلاّمة ابن القيّم في أعلام الموقعين:

« إن قاعـدة سد الذرائع ثبت اعتبارها بتسعة وتسعين وجها من الكتاب والسنة[٣٥].

هــذا، ونضرب بعض الأمـثـلة لأحـكــام بعض الـوقـائع التي لم يرد بحكمها نص، والتي اعتبرت من السياسـة الشرعية، لتحقيقهـا مقصـدا من المقـاصـد الخمسة، فيما يلي :-

١ ـ النظم التي تلزم أفراد الأمة بالتطعيم للوقاية من الأمـراض الـوبـائية كالكـوليرا وغيرها ، ونظم الحجر الصحي ، التي تلزم القادمين إلى البلاد بالبقاء في مكان خاص تحت إشراف الأطبـاء، حتى يتبين خلوهم من الأمراض، فيسمح لهم بدخول البلاد، أو عدم خلوهم وظهور المرض بهم فيمنعون من الدخول إليها، تعتبر من السياسة الشرعية، لأنها تتفق مع مقصد ومن مقاصد الشريعـة الإسـلامية في المحـافـظة على النفس وإبعاد الأمراض والعلل عنها، وإن لم يرد بهذه النظم والأحكام نص تفصيلي خاص.

---

(٣٥) أعـلام الموقعين جـ ٣ ص ١٥ .

٢ ـ النظم التي تؤدب من يتعرض للنساء في الطرقات بالمضايقة والإيذاء، والتي تؤدب المتبرجات من النساء في الطرقات، والتي تؤدب من يقف من الرجال والنساء في مواقف التهم والريب والشبهات، بأنواع من العقوبات، تعتبر من السياسة الشرعية، وإن لم يرد بها نص جزئي خاص، لأنها تتفق مع مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية وهو صيانة الأعراض والمحافظة عليها ، وإن لم يرد بهذه النظم نص تفصيلي خاص.

٣ ـ ونظام وضع رجال الشرطة في الطرقات للمحافظة على الأمن، وتنفيذ أوامر الحكومة، ونظام اتخاذ جوازات السفر عند دخول البلاد والخروج منها، ونظام هويات الشخصية داخل البلاد، تعتبر من السياسة الشرعية وإن لم يرد بهذه النظم نص خاص، لأنها تتفق مع غرض تهدف إليه الشريعة، وهو تحقيق الأمن للدولة والأفراد، وقطع دابر الفساد والمفسدين.

٤ ـ والنظام الذي يلزم المماطل الممتنع عن دفع الحق الذي عليه ، بدفع ما أنفقه صاحب الحق في سبيل اقتضاء حقه بواسطة القضاء، من أجور الانتقال

والمحامين والكتاب وإكرام الشهود وغير ذلك، فوق إلزامه بأداء الحق الذي عليه يعتبر من السياسة الشرعية، وإن لم يرد بذلك نص خاص، لأنه مبني على قاعدة من قواعد الشريعة، وهي معاقبة الظالم الممتنع عن أداء الحق مع القدرة على أدائه إلى صاحبه، تحقيقا للعدالة، ورفعا للظلم.

٥ ـ والنظم التي توضع لمنع زراعة الحشيش، والأفيون، ومنع بيع العصير لمن يتخذه خمرا، ومنع بيع السلاح أيام الفتن، تعتبر من السياسة الشرعية، وإن لم يرد بمنعها نص خاص، لأنها بنيت على قاعدة من قواعد الشريعة، وهي قاعدة سد الذرائع التي ثبت اعتبارها أساسا للاستدلال بتسعة وتسعين وجها من الكتاب والسنة ـ كما قدمنا ـ وتتفق أيضا مع هدف من أهداف الشريعة، وهو حفظ النفوس والعقول.

٦ ـ والعقوبات التي توضع زيادة على العقوبات المقدرة ـ إن اقتضت المصلحة ذلك ـ كزيادة عشرين جلدة على الحد المقرر لجريمة السكر لمن وجد يشرب الخمر في نهار رمضان على قارعة الطريق في مكة أو زيادة

التغـريب على الجلد ـ في رأي فقهـاء الحنفية ـ والتي توضع لجرائم لم يقدر لها الشارع عقوبات معينة، تعتبر سياسة شرعية، لأنها تحقق هدفا من أهداف الشريعة، وهو القضاء على الفساد في المجتمع بردع من لم تردعه العقـوبـات المقدرة، أو استخف بالعقوبات التعزيرية البسيطة التي قدرها وليّ الأمر من قبل.

الشـرط الثانـي

والشرط الثـاني في اعتبـار الحكم من باب السياسة الشرعـية هو: ألا يخالـف الحكـم دلـيلا من الأدلــة التفصيلية التي تثبت شريعة عامة دائمة للناس في كل الأحوال والأزمان والأماكن والمجتمعات، ويتحقق هذا الشرط بأحد أمرين :ـ

الأول: عدم وجود دليل تفصيلي خاص في الواقعة أو الحـادثة التي هي محل الحكم، وحينئذ لا توجد مخالفة أصـلاً لنص أو إجماع أو قياس، فيعتبر الحكم المستنبط من باب السياسة الشرعية لعدم المخالفة . ومن أجل ذلك :ـ

١ ـ لم يكن ما فعله أبوبكر ـ رضي الله عنه ـ من جمع القرآن في مصحف واحد مخالفاً للشرع، بسبب أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقم بهذا الجمع، ولا نهى عنه، وإنما اعتبر هذا الجمع من أبي‌بكر من باب السياسة الشرعية، لأنه لم يخالف نصا من النصوص يمنع من جمعه، وهو مع ذلك متفق مع ما جاءت به الشريعة من وجوب المحافظة على القرآن، كما يشير إلى ذلك قول الله تعالى:

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[٣٦].

٢ ـ ولم يكن ما فعله عمربن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ من إنشاء الدواوين وترتيبها وتنظيمها، مخالفا للشرع، بل اعتبر ذلك سياسة شرعية، لأنه لم يخالف نصا أو إجماعا يمنع من اتخاذ الدواوين، وهو مع ذلك متفق مع غرض تهدف إليه الشريعة، وهو ضبط المصالح وتنظيم الأعمال، لتسير أمور الدولة وشؤونها سيرا منتظما منضبطا تتحقق به المصلحة العامة للأفراد والجماعات.

---

(٣٦) الحجر ـ ٩.

٣ ـ ولم يكن ما فعله عثمان ـ رضي الله عنه ـ من إحداث أذان جديد على « الزوراء »[٣٧] يوم الجمعة لإعلام الناس بالصلاة ـ حين كثروا في أيامه ـ مخالفا للشرع، بل اعتبر سياسة شرعية، لأنه لم يخالف نصاً أو إجماعاً يمنع من إنشاء هذا الأذان، ومع هذا فإنه يتفق مع غرض من أغراض الشرع، وهو جمع الناس لصلاة الجمعة.

٤ ـ ولم يكن ما فعله علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ من التفريق بين الشهود وسماع كل شاهد على حدة في مجلس القضاء مخالفا للشرع ، وإنما اعتبر ذلك سياسة شرعية يسير عليها القاضي إن رأى أن هذا التفريق يؤدي إلى استخلاص الحق، لأنه لم يخالف نصاً أو إجماعاً يمنع من التفريق بين الشهود، وهو مع ذلك متفق مع مبدأ تحرص الشريعة على تحقيقه، وهو الوصول إلى الحق بأي طريق، تحقيقا للعدالة ، ورفعاً للظلم.

إلى غير ذلك من الأمثلة.

---

(٣٧) مكان عال بالمدينة المنورة.

الثـــاني : وجود دليل تفصيلي خاص في الواقعة يخالف الحكم مخالفـة ظاهرية لا حقيقية، بأن علم أنّ ما دلّ عليه الدليل التفصيلي لم يقصد بالحكم أن يكون شريعة دائمة، بل قصد به أن يكون شريعة مؤقتة، بأن كان مقيداً بوقت معين أو بسبب خاص أو حالة خاصة، أو مرتبطا بمصلحة معينة، أو كان معللا بعلة غائية، أو مجاريا لعرف موجود وقت نزول التشريع.

فإذا وجـد هذا الـدليل فإن الحكم المخالف له إذا وجد ما يقتضيه عند انتهاء الوقت، أو تغير الأسباب والأحـوال، أو انتهـاء المصلحـة، أو انتهـاء العلة إلى غايتها، أو حدوث ظرف جديد طارىء، لا يعتبر مخالفا لأدلة الشرع وأحكام الإسلام مخالفة حقيقية في الواقع ونفس الأمر، وإنما هي مخالفة ظاهرية فقط، دل عليها تغـير ما تقيد به النص من وقت أو سبب أو حال أو مصلحة أو علة أو غيرها.

ولعدم المخالفة الحقيقية حينئذ يعتبر الحكم من باب السياسة الشرعية إذا وجد ما يقتضيه ومن أجل ذلك :ـ

١ ـ لا يعتبر عمر ـ رضي الله عنه ـ حين حرم المؤلفة

قلوبهم سهمهم بالنص مخالفا لهذا النص، الذي قرر لهم هذا السهم في مال الزكاة، وهو قوله تعالى:

﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ . . . ﴾[38]

لأن عمر فهم أن الله تعالى لم يقرر لهم هذا السهم على أنه شريعة عامة يُعمل بها في كل زمان ومكان، وإنما قرره بسبب ضعف المسلمين في أول نشأة الإسلام وحاجتهم إلى من يعضدهم وينصرهم وحاجتهم إلى أن يكف بعض الناس عنهم شرهم، ولا يؤلبون غيرهم عليهم، فإذا قوي أمر المسلمين، وأصبحوا في عزة ومنعة زال المعنى الذي من أجله وجب ذلك السهم، وأصبح للإمام الحق في أن يصرفه إلى ما هو أجدى للمسلمين وأنفع، وفي ذلك يقول عمر ـ رضي الله عنه ـ: «إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» وفي رواية: «فإن ثبتم وإلا بيننا وبينكم السيف» وقد اعتبر هذا سياسة شرعية من عمر على الرغم من أنه خالف النص، حيث منع إعطاء السهم إلى أربابه وحوله إلى مصرف أولى وأنفع، لأن هذه المخالفة مخالفة ظاهرية

---

(٣٨) التوبة ـ ٦٠.

وكأن عدم الحكم المعلل بعلة عند زوال العلة عمل بالنص، وليس مخالفا له، كما تقرر ذلك لدى الأصوليين[39].

لكن إسقاط عمر سهم المؤلفة قلوبهم لا يعتبر سياسة شرعية إلا إذا كان عمر قد فهم أن الإعطاء معلل بعلة غائية انتهت إلى غايتها وزالت إلى الأبد، فيزول الحكم وهو الإعطاء إلى الأبد، ويكون قد منع الحكم وهو الإعطاء بسبب انتهاء العلة إلى غايتها، وهذا الفهم محتمل من القصة، وبه أخذ الأئمة الثلاثة.

ولكن القصة تحتمل فهما آخر، وهو أن العلة التي بني عليها الحكم علة باعثة يدور الحكم معها وجودا وعدما، وعلى ذلك يوجد الإعطاء إذا عادت العلة وهي الضعف، ويكون عمر حينئذ قد أوقف الإعطاء ولم يبطله، وبهذا أخذ الحنابلة، ويخرج الموضوع عن دائرة السياسة الشرعية، وهو الراجح، لأنه لا يوجد في القصة ما يرجح أن العلة غائية، والأصل في العلة أن تكون بمعنى الباعث.

---

(٣٩) حاشية فتح القدير للكمال بن الهمام جـ ٢ ص ١٤.

٢ ـ وكذلك ليس من المخالفة لنصوص الشريعة ما فعله عثمان ـ رضي الله عنه ـ بضوال الإبل، حين أمر بإمساكها وتعريفها، فإن جاء صاحبها وعرفها أخذها، وإلا بيعت وحفظ ثمنها ببيت المال إلى أن يظهر صاحبها، مع أن الرسول عليه الصلاة والسلام منع إمساكها، حيث قال لمن سأله عن ضالة الإبل: «مالك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها» لأن أمر عثمان بإمساكها وتعريفها، ثم بيعها وحفظ ثمنها وإن كان فيه مخالفة لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بتركها حتى يلقاها ربها، إلا أن هذه المخالفة مخالفة ظاهرية لا حقيقية، لأن منع الرسول صلى الله عليه وسلم من إمساكها كان لعدم الخشية عليها من الضياع، إذ الأيدي لم تكن تمتد إليها بسبب مراقبة الناس ربهم، ولعدم الخشية عليها من الموت و الهلاك، لأن معها سقاءها وحذاءها، وأمر عثمان ـ رضي الله عنه ـ بالإمساك كان بسبب الخشية عليها من الضياع، حيث رأى أن الحال قد تبدل، وامتدت الأيدي إليها، فالمنع من الإمساك كان للمصلحة، والأمر بالإمساك كان

أيضـا للمصلحـة، فلم تكن هنـاك مخالفة حقيقية في الواقـع ونفس الأمر[٤٠].

٣ ـ وكذلك لا يكون من المخالفة للشرع القول: بأن ولي الأمر يجوز له ألا ينفل الجنود أسلاب قتلى الحرب من الأعداء، لأن مخالفة هذا القول لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من قتـل قتيلا فله سلبه» ليست مخالفة حقيقية، وإنما هي مخالفة ظاهرية، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يقل ذلك ليكون شريعة عامة وثابتة يجب العمل بها في كل حال، وإنما قال ذلك على سبيل التحـريض على القتـال، لذلك كان هذا التنفيل من الأحكـام السياسية التي تختلف باختـلاف المصـالـح والـظروف، فيجـوز لولي الأمـر أن ينفـل إن وجد في التنفيل مصلحة، وله أن يعدل عن هذا التنفيل إذا رأى في العدول عنه مصلحة[٤١].

٤ ـ وكذلك لا يكون من المخالفة للشريعة أن تفرض الدولة على أهل اليسار والغنى ضرائب فوق ما هو مقرر

---

(٤٠) نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢٨٧، ٢٩٢.

(٤١) نيل الأوطار جـ ٧ ص ٢٢٠.

في الكتاب والسنة من الزكاة والعشر والخراج والعشور وغيرها، متى كان للأمة حاجات لا تفي بسدها الضرائب المقدرة في الكتاب والسنة، لأنه لا يوجد في نصوص الشريعة ما يمنع من ذلك، والنصوص التي قررت الضرائب في الشريعة لم تقررها على سبيل الحصر، حتى يكون هناك مخالفة حقيقية لها بفرض ضرائب جديدة زيادة عليها، ففرض الضرائب حينئذ نظام اقتضته مصلحة الأمة لسد حاجاتها الضرورية، وليس فيه مخالفة حقيقية لنص أو إجماع أو قياس، فيكون فرض هذه الضرائب حينئذ من باب السياسة الشرعية.

أما إذا لم يتحقق الشرط المذكور، بأن خالف الحكم النص أو الإجماع أو القياس مخالفة حقيقية، فإن الحكم حينئذ لا يكون من باب السياسة الشرعية، وإنما هو من باب السياسة الوضعية التي لا علاقة لها بشريعة الله.

وبناء على ذلك لا يعتبر من السياسة الشرعية مايلي :ـ

١ ـ القول بإباحة ربا الاستغلال، وهو ما كان رأس ماله مقترنا بالاستغلال في المشروعات التجارية أو

الصناعية أو الزراعية، بحجة أن المقترض من البنك أو غيره سيربح من هذه المشروعات ربحا كثيرا، فيجب أن يحصل منه صاحب القرض على نسبة محددة، تحقيقا للعدالة، وأنه بهذا يشبه القراض ـ المضاربة ـ في الشريعة الإسلامية.

ونقول ردا على هذا: إن هذا القول لا يعتبر من السياسة الشرعية، لمخالفته نصوص الربا الواردة بتحريمه في الكتاب والسنة مخالفة حقيقية، فإن هذه النصوص تحرم الربا بجميع أنواعه، سواء كان ربا استغلال أو ربا استهلاك، وهو ما يكون الاقتراض فيه مقصودا به سد الحاجات الضرورية للمقترض، من طعام ولباس ومسكن ودواء، وغيرها، وسواء كان المقترض فرداً عاديا أو كانت حكومة ممثلة في ولي الأمر الذي يكون على رأس الدولة، لأنه ليس في حاجة إلى الاقتراض الربوي لأن له من السلطة ما يمكنه من فرض الضرائب العادلة التي تسد حاجات الدولة ومصالحها، وذلك لأن النصوص الواردة بتحريم الربا وردت مطلقة غير مقيدة بنوع خاص، وعامة غير

مخصوصة بنوع معين من الربا، فالقول بإباحة ربا الاستغلال مخالف لهذه النصوص مخالفة حقيقية، وبناء عليه لا يعتبر القول بإباحة ربا الاستغلال من باب السياسة الشرعية، وإنما هو من باب سياسة البشر الوضعية، التي تدعو إلى أكل أموال الناس بالباطل، ولقد قرر أكثر علماء الاقتصاد وأساتذته أن الربا بجميع أنواعه أكبر ضربة توجه إلى اقتصاديات الأمم والشعوب، ولذلك حرمته كثير من الدول التي كانت تطبق النظام الاشتراكي قبل أن تنسلخ من تطبيقه، وهذه إشارة فقط إلى بطلان هذا القول.أما بيان بطلان هذا القول وتزييفه بتوسع فله مجال آخر.

٢ - القول بإباحة خروج النساء إلى الطرقات متبرجات كاشفات، كما تفعل النساء الأجنبيات من غير المسلمين، بل ومن بعض المسلمات في بعض البلاد الإسلامية بحجة أن خروجهن على هذا الوجه من أسباب تمدّن الشعوب وحضارتها ورقيّها، وأنه يجب أن تخرج المرأة المسلمة من دائرة التخلف الذي تعيش فيه إلى مجاراة النساء الغربيات حتى نجاري العصر الذي نعيش فيه.

نقول لا يعتبر هذا القول من باب السياسة الشرعية، لأنه يخالف النصوص الواردة في القرآن والسنة بتحريم التبرج مخالفة حقيقية، فضلا عما أجمع عليه العقلاء من أن تبرج النساء ليس من أسباب الرقي المادي لدول الغرب والشرق، وأنه لم يكن في يوم من الأيام سببا من أسباب التمدن والحضارة ، بل كان سببا من أسباب الدمار والانهيار الخلقي للشعوب والأمم، والتاريخ شاهد صدق وعدل على ذلك.

٣ ـ القول بجواز تولية المرأة الولايات العامة في الدولة، كالرئاسة العليا، والوزارة، وإمارة الأقاليم والبلدان، والقضاء، وقيادة الجيوش وغيرها بحجة أنها مثل الرجل في الكفاءةوالمقدرة، وأنه لا يصح أن يبقى نصف الأمة عاطلا لا ينتفع به، وأن المصلحة في الانتفاع به في إدارة شؤون الدولة وسائر مرافقها.

فنقول : لا يعتبر هذا القول من باب السياسة الشرعية، لأنه يخالف النص المتفق على صحته وهو ما رواه البخاري وغيره عن أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لن يفلح قوم ولّوا

أمـرهـم[٤٢] امرأة » مخالفة حقيقية، ولأن الاختلاف بين وظيفتي الـرجل والمرأة في الحياة، المترتب على التفاوت الخلقي بينهما، يجعل المرأة غير قادرة على القيام بأعباء هذه الولايات المهمة في الدولة على الوجه الأكمل الذي يحقق الغاية المرجوة منه، وقد أطلنا الكلام على فساد هذا القول في محاضراتنا في نظام القضاء في الإسلام.

الشرط الثالث :

قدمنـــا أن السياســـة الشرعية عبـارة عن أحكـام وتصرفات، طريقها الرأي والاجتهاد، وهدفها والغرض منها: تحقيق المصالح العامة للأمة، والاستجابة لمطالب الحياة المتجددة.

لكن هذه السياسة لا تتحقق إلا إذا كانت في حدود الاعتدال، أي أنها وسط بين التفريط والإفراط، لأنها إذا مالت إلى أحدهما كانت مذمومة ظالمة، وحينئذ تخرج عن نطاق السياســـة الشرعية التي تتـوخى العـدل في

---

(٤٢) رواه البخاري وأحمد والنسائي والترمذي وصححه: نيل الأوطار جـ ٨ ص ٢١٩.

أحكامها إلى السياسة الظالمة التي تتنافى مع شريعة الإسلام .

والتفريط في العمل بالسياسة معناه: عدم الالتجاء إليها وتطبيق أحكامها فيما يجد من وقائع لم يرد بحكمها نص أو إجماع أو قياس، أو التي من شأنها أن تتغير وتتبدل تبعاً لتغير المصالح والظروف، ومعنى هذا: أن تبقى هذه الوقائع بدون أحكام، وهذا وصف للشريعة بالقصور والجمود وعدم تلبيتها لمطالب الحياة المتجددة.

والإفراط في الأخذ بالسياسة معناه : أن يتجاوز العمل بها حدود ما تقتضيه المصلحة، ويستقر به العدل والنظام، وهذا التجاوز يجب أن يتنزه عنه ولاة الأمور في تدبيرهم شؤون الأمة، ونضرب لذلك بعض الأمثلة :

فمن التفريط في الأخذ بالسياسة : أن يقصر القاضي نظره في إثبات الدعاوى والتهم على الشهادة، والإقرار، والنكول عن اليمين، ولا يأخذ بالقرائن والأمارات ودلالة الأحوال، مع أنها قد تكون في الدلالة على الحق والعدل أقوى من أحد هذه الأدلة الثلاثة .

١ - فإن من يرى قتيلاً يتخبط في دمه، ورجلاً يقوم على رأسه أو يعدو يريد الهرب، وفي يده سكين تقطر دماً، لا يكاد يتردد في أنه هو القاتل، وبخاصة إذا كان معروفاً من قبل بعداوته للقتيل، وحينئذٍ فمن الجمود والتهاون في تحقيق مقاصد الشريعة عدم الأخذ بهذه القرائن والأمارات فيمكن صاحب السكين من الإفلات من العقوبة بناء على إنكاره القتل وعدم وجود شهود يشهدون به.

٢ - ومن يرى رجلاً من وجهاء القوم عاري الرأس، وليس ذلك من عادته، وآخر يعدو أمامه وعلى رأسه عمامة، وفي يده عمامة أخرى، فإنه لا يكاد يشك في أن صاحب العمامتين قد غصب إحداهما من صاحبه، وإذاً لا يصح أن يخلى سبيله اعتماداً على إنكاره الغصب وعدم وجود الشهود بالخطف والغصب، واتكالاً على القاعدة الفقهية التي تقول: إذا تنازع اثنان في متاع وهو في يد أحدهما، ولا دليل لأحدهما، حكم به لمن في يده المتاع، فإن

إخلاء سبيله يكون من الجمود وغدم الفقه، لأن القرائن هنا ناطقة بأن صاحب اليد هو الغاصب الظالم .

٣ ـ ومن يرى رجلاً يترنح على قارعة الطريق، تفوح من فمه رائحة الخمر، أو تقايأها، يكاد يجزم بأنه شربها، ومن الخطأ إطلاق سراحه بناء على أنه لم يقر بالشرب، أو لم يشهد به عليه الشهود.

٤ ـ وكذلك من الخطأ إطلاق سبيل المتهم بالسرقة مع وجود المسروق في يده أو في منزله، وإطلاق من وجدت حاملاً وليس لها زوج أو سيد، إذا لم يقرا بالسرقة والزنا، لأن القرائن هنا واضحة في ثبوت السرقة والزنا، ولذلك لم يتوقف عمر ـ رضي الله عنه ـ في إثبات هذه الجرائم على شهادة أو إقرار، وإنما حكم فيها بالعقوبة المقررة للسرقة والزنا وشرب الخمر، اعتماداً على القرائن ودلالة الحال .

ومن التفريط في الأخذ بالسياسة : الاعتماد على إقرار المدعى عليه أو المتهم في جريمة بأنه لم يرتكبها مع قيام القرائن والأمارات التي توجب شبهة في هذا الإقرار .

ولهـذا لم يعتبر الفقهاء، صحة إقرار المريض مرض الموت بشيء من ماله لوارثه، لأن قرينة الحال تدل على أنه قصد بهذا الإقرار التحايل لتفضيل هذا الوارث على غيره من الورثة. ويدل لذلك أيضاً ما جاء في صحيح البخاري من حكومة سليمان عليه السلام في حادثة الولد الذي تنازعته امرأتان، وقد حكم به داود عليه السلام للكبرى لأنه كان في يدها، وكان ولدها قد اختطفه الذئب، فادعت أن الذي أخذه الذئب هو ولد الأخرى، فلم يطمئن سليمان عليه السلام لهذا الحكم، وقال: ائتوني بسكين أشقه بينهما، فسمحت الكبرى بذلك، وقالت الصغرى: لا - يرحمك الله - هو ابنها، فقضى به للصغرى[٤٣].

فلم يعتبر سليمان إقرار الصغرى التي اعترفت بالولد للكبرى، نظراً إلى دلالة القرينة والحال، فقد استدل برضا الكبرى بشق الولد، وعدم رضا الصغرى بذلك شفقة على الولد على أن الصغرى أمه، على الرغم من إقرارها بأنه ليس لها وإنما هو للكبرى.

---

(٤٣) صحيح البخاري جـ ٨ ص ١١.

فهذه القرائن والأمارات يجب التعويل عليها والحكم بما تدل عليه، من باب السياسة الشرعية، ما لم يكن هناك دليل آخر أقوى منها يدل على خلاف ما دلت عليه .

ومن الإفراط في السياسة : أن يتجاوز ولي الأمر حدود عقوبة المجرم إلى عقوبة أهله وأقربائه، أو يقبض على أقارب المتهم فيحبسهم ليحمله بذلك على الإقرار بالجريمة إذ لا تزر وازرة وزر أخرى .

وكذلك من الإفراط في السياسة : أن يحبس المتهم الذي لم يعرف بسوء السلوك بمجرد الاتهام الذي لم تقم عليه بينة حتى يظهر وجه الحق في تهمته، فإن ذلك ظلم يفتح أبواب شرور كثيرة، ففيه تعذيب للأبرياء الذين لم يرتكبوا جرماً، وفيه إغراء لأهل الشر والفساد على إيذاء من يريدون التنكيل بهم من العلماء والشرفاء، فيتهمونهم بتهم باطلة، ليودعوا في السجون، ويكتفون بذلك، إرضاءً لنزعة الشر في نفوسهم .

ومن الإفراط في السياسة : أن يفرض ولي الأمر عند حاجة الدولة إلى المال للإنفاق منه على المرافق العامة

ـ عندما لا تفي الموارد المالية المقررة في الكتاب والسنة بتلبية حاجات هذه المرافق ـ ضرائب على جميع الأفراد بالتساوي لا فرق بين الموسر والمعسر، لأن مساواة المعسر بالموسر ظلم تأباه شريعة الإسلام، ولذلك كان من السياسة العادلة ما فعله الخليفة «المنصور» بالعدول عن خراج الوظيفة الذي كان مضروباً على أرض العراق إلى خراج المقاسمة، لما وجد أن الخارج من الأرض لا يفي بأداء خراج الوظيفة .

ومن الإفراط في السياسة : أن يصرف ولي الأمر المال المخصص في ميزانية الدولة لإصلاح الطرق وصيانتها ونظافتها على الطرق التي يسكنها كبار رجال الدولة ووجهاؤها، ويحرم منها طرق الفقراء وعامة الشعب، فإن هذه التفرقة ظلم يرتكبه ولي الأمر ويخرج به عن دائرة السياسة العادلة إلى نطاق السياسة الظالمة .

وقفة نظر للباحث :

ولنا هنا وقفة نظر، وهي : أن الأخذ بالقرائن ودلالة الأحوال وإن كان سياسة عادلة بالمعنى العام، ولكنها ليست من باب السياسة الشرعية التي نقصدها بالبحث

هنا، لأن الحكم السياسي الشرعي الذي نقصده يكون لواقعة لم يرد بحكمها نص أو إجماع أو قياس، والأخذ بالقرائن ودلالات الأحوال ورد باعتباره والأخذ به أكثر من دليل من الكتاب والسنة، فمن ذلك :

١ - ما ورد في قصة يوسف عليه الصلاة والسلام من ادعائهم أن يوسف قد أكله الذئب، وجاؤا بقميصه وعليه دم كذب، ليثبتوا به صدق دعواهم، فلما تأمل يعقوب عليه الصلاة والسلام القميص ولم يجد به خرقاً أو تمزيقاً قال لهم: متى كان الذئب حليماً، يأكل يوسف و لا يخرق قميصه، فقد استدل بقرينة عدم تخريق القميص وتمزيقه على عدم أكل الذئب له ، ولذلك قال: « بل سولت لكم أنفسكم أمراً فصبر جميل »[٤٤].

٢ - وكذلك ظهور براءة يوسف عليه الصلاة والسلام من اتهام امرأة العزيز له بأنه راودها عن نفسها، لما شهد شاهد من أهلها «إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين، وإن كان قميصه

(٤٤) يوسف: ١٨.

قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين »[٤٥] فتبين أن قميصه قد من دبر، فثبتت بذلك براءته، وقد قص الله تعالى علينا ذلك من غير نكير، فدل ذلك على اعتبار القرينة طريقاً لإثبات الدعاوى .

٣ ـ وكذلك حصل الاستدلال بوجود صواع الملك في رحل أخي يوسف على أنه سرقه كما ورد في قصة يوسف عليه السلام التي حكاها القرآن الكريم[٤٦]، لوجود القرينة الدالة على السرقة، وهي وجود الصواع في رحل أخي يوسف .

٤ ـ وكذلك ما جاء في صحيح البخاري من قصة الولد الذي تنازعته امرأتان كل منهما تدعي أنه ابنها، فقد استدل سليمان عليه الصلاة والسلام بقرينة إقرار الصغرى بأنه ابن الكبرى شفقةً عليه من الذبح على أنه ابنها دون الكبرى، إلى غير ذلك من النصوص التي تدل على اعتبار السيما والتوسم في الاستدلال.وإذا كانت النصوص

---

(٤٥) يوسف: ٢٦، ٢٧.

(٤٦) يوسف ـ الآيات من ٧٠ إلى ٧٧.

الكثيرة قد وردت باعتبار العمل بالقرائن، حتى ادعى ابن العربي الإجماع على اعتبارها، كان حكم العمل بها خارجاً عن نطاق الحكم السياسي الشرعي إلى نطاق الأحكام الفقهية. فالتمثيل به للحكم السياسي الشرعي غير مستقيم.

وهذا ما نراه ويراه فقهاء السياسة الشرعية من اعتبار الاعتدال شرطاً في الحكم السياسي الشرعي، بمعنى أنه يجب أن يكون وسطاً بين التفريط والإفراط على الوجه الذي بيناه.

السياسة العادلة والسياسة الظالمة :

ونستخلص مما تقدم أن السياسة العادلة هي : الأحكام والتصرفات التي تعنى بإسعاد الأمة، وتهدف إلى تحقيق مصالحها في الوقائع المتجددة، وفقاً لقواعد الشريعة العامة، غير متأثرة بالأهواء والشهوات، وغير متجاوزة حدود المصالح الحقيقية للأفراد والجماعات .

وأن السياسة الظالمة هي : التي تميل مع الأغراض المختلفة، وتسير تبعاً للأهواء والشهوات. فتستخدم

لمصلحة فرد أو جماعة بدون نظر إلى ما يلحق باقي الجماعة من ضرر أو أذى، والتي تقصر في الأخذ بما تقتضيه المصلحة أو تسرف في أحكامها بالتجاوز عن حدود المصلحة الحقيقية .

رأي ابن القيم في هذا الموضوع :

لابن القيم في موضوع الأخذ بالسياسة المعتدلة كلام جيد نسوقه فيما يلي :[٤٧]

« وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب:

فرطت فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به

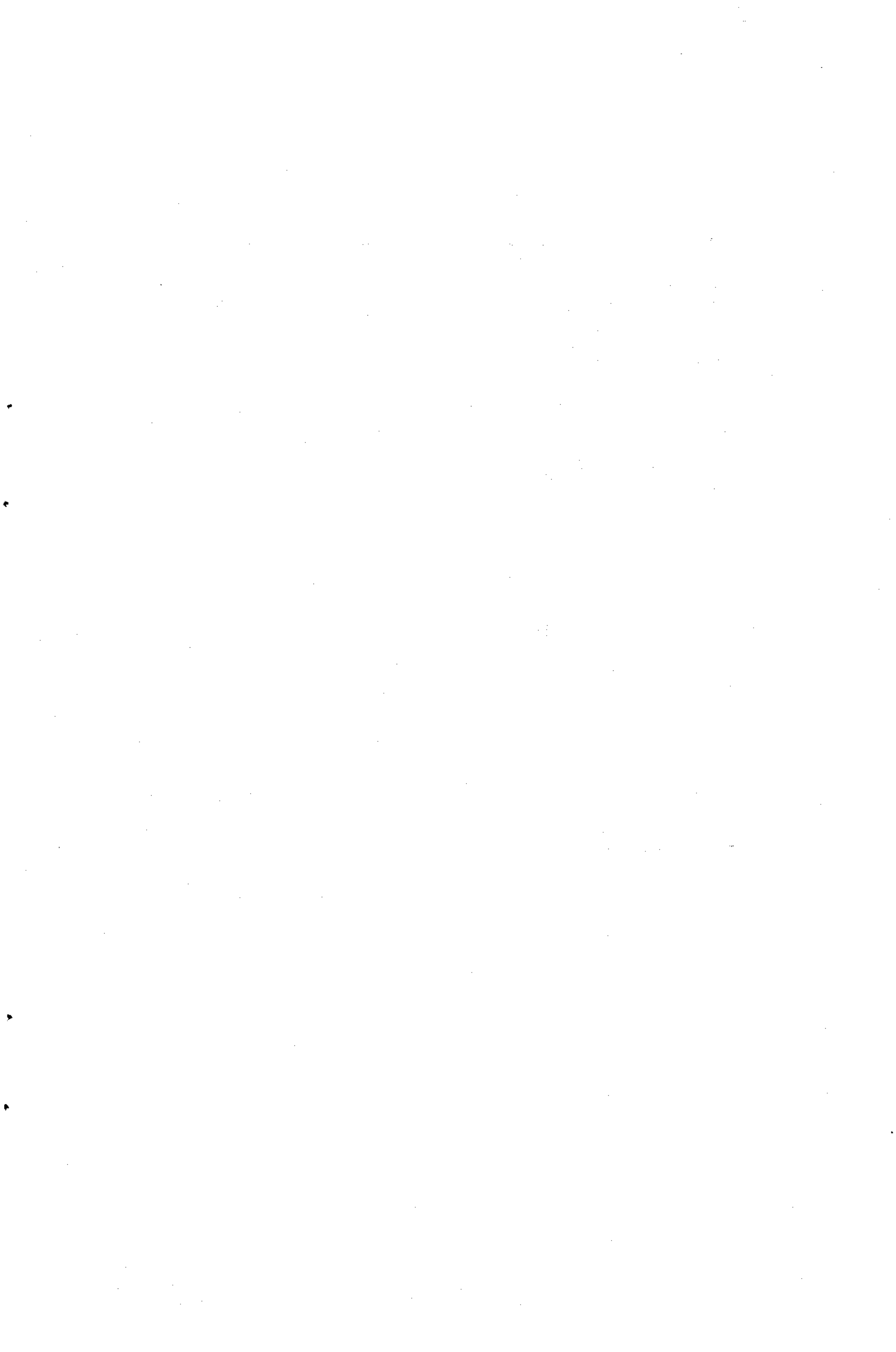
(٤٧) الطرق الحكمية ص ١٣ .

الرسول، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً، وفساداً عريضاً، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله.

وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتبه، فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طريق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منه وأقوى

دلالـة، وأبـين إمـارة، فلا يجعله منهـا ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج به العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له، فلا يقال:إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجـزائـه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصـطلحكم، وإنـما هي عدل الله ورسـوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات، فقد حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم في تهمة، وعاقب في تهمة لما ظهرت أمارات الـريبة على المتهم، فمن أطلق كل متهم وحلَّفه وخلى سبيله مع علمـه باشتهـاره بالفسـاد في الأرض وكثـرة سرقـاتـه، وقـال: لا آخذه إلا بشاهدي عدل، فقوله مخالف للسياسة الشرعية» اهـ.



الفصل الثالث

في طريق استنباط الأحكام السياسية

قدمنا أن مجال السياسة الشرعية هو الوقائع والحوادث التي لا نجد لها نصاً أو إجماعاً يحكمها وليس لها نظير ثبت حكمه بنص أو إجماع أو قياس نقيسه عليها، وهذه لابد لها من حكم في شريعة الإسلام ما دمنا قد قطعنا بكمالها وتمامها، طبقاً لقوله تعالى:

﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[48]

وقوله تعالى:

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾[49]،

وحينئذٍ لا بد لنا من بيان ثلاثة أمور:

الأمر الأول: بيان أن شريعة الإسلام فيها وفاء بمصالح الناس في كل حال وزمان.

الأمر الثاني: بيان طريق الوصول إلى الأحكام السياسية واستخراجها واستنباطها.

---

(٤٨) المائدة: ٣.

(٤٩) النحل: ٨٩.

الأمر الثالث : بيان أن عدم النص على حكم الواقعة ليس دليلاً على عدم شرعيتها .

ونعقد لبيان ذلك ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في بيان وفاء شريعة الإسلام بمصالح الناس في كل مكان وزمان :

لم يترك الإسلام الإنسان سدى، كمًّا مهملاً ، لا يكلف بأمر أو نهي ، ولا يبعث ولا يجازى، بل اقتضت حكمة الله تعالى ورحمته به أن يعينه بالهداية والإرشاد إلى ما يصلحه في دنياه وآخرته ، على يد رسل اختارهم من أنفسهم ليكونوا لهم قدوة، بما يحملونه من شرائع ونظم تسعد بها الأفراد والجماعات، كل رسول يحمل من التعاليم ما يصلح به عصره، ويعده لتعاليم رسول آخر يأتي من بعده، يقر القواعد والأصول العامة التي سبقه بها صاحبه، والتي لا تختلف باختلاف العصور وتبدل الأحوال، كما يدل لذلك قوله تعالى :

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَالَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾[50]

(٥٠) الشورى: ١٣.

ويجدد لهم الأحكام الجزئية التي تقتضيها حاجاتهم وتتطلبها أزمانهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى:

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[51]

وهكذا كان شأن الشرائع السماوية في تتابعها حتى جاءت شريعة الإسلام، وكانت هي آخر الشرائع، ورسولها آخر المرسلين:

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[52]

فلا شريعة بعدها، ولا رسولَ بعد رسولها.

ومن ثم وجب أن تكون وافية بجميع الأحكام التي تحتاج إليها الأمم والشعوب في تدبير شؤونها وتنظيم حياتها، صالحة لمسايرة الحياة في تطورها، ومراحل تقدمها ورقيها، ودليل ذلك ما يلي:

١ - قول الله تبارك وتعالى:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

---

(٥١) المائدة: ٤٨.

(٥٢) الأحزاب: ٤٠.

فإن الكمال والتمام يقتضيان الوفاء بجميع الأحكام الصالحة لإسعاد الأفراد والمجتمعات في جميع العصور والأحوال، وإلَّا انتفىٰ التمام والكمال.

٢ ـ قول الله تبارك وتعالى:

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ ،

وليس معنى التبيان بيان حكم كل جزئية من الوقائع التي تحدث من وقت نزول التشريع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فإن الواقع والاستقراء يشهدان بأن القرآن ـ في الغالب ـ لم يتعرض لأحكام تلك الجزئيات، بل جاءت أحكامه قواعد عامة كلية صالحة للتطبيق في كل ما يعرض للناس في حياتهم اليومية؛ فهو تبيان لكل شيء من حيث:

(أ) أنه أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لا بد منها في كل قانون ونظام، كوجوب العدل، والشورى، ورفع الحرج، ودفع الضرر، وأداء الأمانات إلى أهلها، ورعاية الحقوق لأصحابها، والرجوع في مهام الأمور ومعضلاتها إلى أهل الذكر والاختصاص والخبرة، إلى غير ذلك من

القواعد العامة التي لا يستطيع أن يشذ عنها قانون أو نظام يراد به صلاح الأمم وإسعادها.

(ب) وهو تبيان لكل شيء من حيث أنه قد أحاط بأصول ما يلزم لحفظ المقاصد التي لم تأت الشرائع السماوية، إلا لخدمتها والمحافظة عليها، وهذه هي المقاصد الخمسة ـ أو الستة ـ التي قدمنا الكلام عليها سابقاً[٥٣]، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض.فقد جاء القرآن بأحكامها في قواعد كلية، وعموميات شمولية، ومع ذلك لم يغفل تفصيل ما يراه في حاجة إلى تفصيل، كأحكام المواريث، والنكاح والطلاق، والنفقات.

٣ ـ قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله»[٥٤] فقد أفاد الحديث أن عدم الضلال والفلاح في

---

(٥٣) انظر صفحة ٦٦ وما بعدها.

(٥٤) فيض القدير شرح الجامع الصغير جـ٣ ص ٢٤٠.

التمسك بما جاء في الكتاب والسنة، وليس بعد الفلاح غاية لمستزيد في هذا الميدان، ومعنى هذا بوضوح كامل وفاء ما جاء بالكتاب والسنة من أحكام تحقق مصالح الأفراد والجماعات، وتلبي مطالب الحياة المتجددة التي تنفع الناس وتسعدهم في الدنيا والآخرة .

وبيان ذلك أن الكتاب جاء بالأحكام التي تحقق مصالح الأفراد والجماعات على الوجه الذي بيناه آنفاً، ولكن هذه الأحكام ـ كما قلنا ـ جاءت في الأعم الأغلب منها عمومات كلية، فجاءت السنة المطهرة تكمل هذه الأحكام وتوفيها حقها شرحاً وبياناً، وتعليلاً وتنظيراً، فبين الرسول صلى الله عليه وسلم بأقواله وأفعاله أحكام ما كان يعرض للناس من حوادث ووقائع، تارة بالوحي، وتارة باجتهاده المسدد من قبل الله سبحانه وتعالى، فبين للناس أحكام علاقة الإنسان بربه، وعلاقة الحاكم بالمحكومين، وعلاقة الإنسان بغيره في سائر المجالات، من معاملات، وجنايات، وأحوال شخصية، وغيرها، وعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في حالتي السلم والحرب، وبين حكم كل ما

يعرض للإنسان في حياته، حتى آداب الأكل والشرب، والتخلي، والنوم، وآداب السلام والرد والحديث، وما ينبغي أن يكون عليه في حالة الإقامة والسفر، والصحة والمرض، والغنى والفقر، وآداب الجلوس في الطرقات، إلى غير ذلك مما حفلت به كتب السنة من أحكام تحقق جميع مصالح الأمة في كل زمان ومكان ومجتمع، ومعنى هذا كله أن شريعة الإسلام المبينة بالكتاب والسنة فيها الوفاء بجميع مصالح العباد.

٤ ـ أن شريعة الإسلام شريعة عامة ودائمة، عامة في المرسل إليهم، تخاطب كل أصناف البشر، لا تخص فريقاً دون فريق، وعامة في المرسل به من أحكام ونظم، بمعنى أنه روعي فيها حاجات الأمم في جميع العصور والأحوال، فوجب أن تكون وافية بهذه الحاجات في كل عصر وأمه، فإنها إذا لم تكن كذلك لكان أحد أمرين: إما أنها شذت عن الشرائع السماوية السابقة، فلا تعنى بمصالح الناس، ولا تراعي مطالبهم الدينية والدنيوية، وإما أنها ليست خاتمة الشرائع السماوية، وكلا الأمرين يتنافى مع نصوص القرآن، ويناقض عقيدة الإسلام.

٥ ـ إن استقــراء مصــادر الشريعــة الإســلامية ـ وهي الكتاب والسُنة ـ يدلنا دلالة واضحة على ما يلي :

(أ) أن ما جاء بهما من أحكام قد طرق أبواب الحياة وجميع مناهجها على وجه يكفل سلامة المقاصد الخمســة التي قدمنــا الكلام عليها، والتي يقوم عليها أمر الدين والدنيا.

(ب) أنهما أرشــدا إلى استخدام المقاييس الشرعية بما جاء في نصــوصهما من التعليل والتنظير وضرب الأمثال، عندما يحتاج الأمر إلى هذه المقاييس .

(جـ) أن النصــوص الكثـيرة الــواردة فيهــما تقــرر أن الشريعة راعت في تكاليفها التخفيف عن الناس ورفع الحرج عنهم، وأنها لم تقصد إلا إلى النفع ودفع الضرر، فأشارت بذلك إلى مبدأ استخدام المصــالــح المــرسلة والاستحســان في الاجتهــاد واستنباط الأحكام، كما أشارت أيضاً إلى قاعدة سد الذرائع وتحكيم العرف وما تجري به عادة كل أمة، إذا لم يؤدِ استخدامهما في الاجتهاد إلى مخالفة نص أو إجماع أو قياس.

(د) كما جاءت نصوصهما - فيما لا يختلف باختلاف الـظروف والأحوال من الوقائع ـ بمبادىء لا يصح الإخـلال بها مهـما اختلفت الأزمنـة والأمكنـة والأحـوال، مثـل مبـادىء الشـورى والعـدل والمسـاواة، وغـيرهـا مما لا يقبل التغيير بحال، جاءت بها مبادىء عامة وتركت طريقة تنظيمها والأسـاليب التي تتحقق بها إلى أولي الأمـر في الأمة، حسب ما تقتضيه ظروف كل قوم ومصلحتهم .

وبهــذا كله صح للشريعــة الإســلامية ـ بفقههـا وسياستهـا ـ أن تسـع بأحكامها ونظمها مطالب الأمة وحـاجـاتهـا واستقـام لأولي الأمر أن يجدوا فيها قواعد وأصولاً يعتمدون عليها في سياسة الأمة وتدبير شؤونها، من غير أن يشعــروا بوجـود نقص فيهــا يدفعهم إلى الاقتباس من قوانين غيرهم .

المبحث الثاني في طريق الوصول إلى الأحكام السياسية واستخراجها واستنباطها

قدمنا أن مجال السياسة الشرعية هو الوقائع والحوادث التي تجِدُّ ولم يرد بشأنها نصوص صريحة تبين الحكم فيها، ونبين هنا أن الطريق إلى الوصول إلى حكمها هو الاجتهاد، وقبل أن نبين ذلك ونوضحه نمهد له بكلمة عن الاجتهاد، فنقول :

الاجتهاد عند الفقهاء والأصوليين هو : بذل الفقيه وُسْعَهُ في استنباط الحكم الشرعي للواقعة أو الحادثة من الأدلة الشرعية، والراجح عند العلماء من الفقهاء والأصوليين أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد اجتهد، وأن رائده في الاجتهاد استلهام ما نزل من التشريع أحياناً، وأحياناً عن طريق القياس، فقد كان يقيس، يجمع بين المتماثلات، ويفرق بين المختلفات، يربط الأشياء بنظائرها، ويلحق الفروع بأصولها، مُنبهاً - كما هو نمط القرآن - إلى علل الأحكام وأسرار التشريع، روى أحمد والنسائي عن عبدالله بن الزبير قال: «جاء رجل من خثعم إلى رسول الله صلى الله عليه

وسلم، فقال: إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير، لا يستطيع ركوب الرحل، والحج مكتوب عليه، أفأحج عنه؟ قال: «أنت أكبر ولده؟» قال: نعم، قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه، أكان يجزىء ذلك عنه؟ قال: نعم، قال: «فاحجج عنه»[55] .

وقد علم الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الاجتهاد أصحابه أن الشريعة لها حِكَمُها وأسرارها، وأن نصوصها لها لب وروح، فلا يصح الوقوف فيها عند حدود الألفاظ والعبارات مع إغفال اللب والثمرة، وأنه يجب البحث عن علل الأحكام ومعانيها لاستخدامها في الاجتهاد واستنباط الأحكام .

وقد فهم الصحابة ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام، فقاسوا واجتهدوا في حضرته وغيبته، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يقر البعض على اجتهاده إذا أصاب ، وينبه المخطىء إلى الخطأ ويرشده إلى الصواب ، والأمثلة في هذا تكفل علماء الأصول بذكرها في مؤلفاتهم[56]

---

(٥٥) نيل الأوطار جـ ٤ ص ٢٤٢ .

(٥٦) انظر بحث الاجتهاد في كتب الأصول.

وقد اجتهد الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بعد وفاة الـرسول صلى الله عليه وسلم، وفق ما وضع لهم من مناهج الاجتهاد، وتابعهم في ذلك الفقهاء من بعدهم، يحذون حذوهم، ويترسمـون طريقتهم، وكان لهم في ذلك مجالان : ما وردت فيه النصوص بحكم، وما لم ترد النصوص بحكمه .

المجال الأول : الاجتهاد في فهم النصوص ، فقد كانوا يجتهدون في فهم مراميها وأسرار معانيها ولم يكونوا حرفيين يقفون عند ظاهر الألفاظ ، بل كانوا يغوصون في أعـماقها، وكانوا يرون بحذقهم وجودة قرائحهم في بعض النصـوص أن لها عمـومـات معنوية، وأن هذه العمومات يجب العمل بها، كما يجب العمل بعمومات الـصيغ والألفـاظ، فإذا كان النص وارداً في واقعـة خاصة، وأدركوا فيه جهة عموم، لم يترددوا في أن يجعلوا منـه حكماً عاماً، وقاعدة تسري على كل ما يمكن أن يدخـل تحتها من الجزئيات، وكانوا بهذا يستغنون عن إجـراء عملية القياس، لإدراك ذلـك من دلالة اللفظ بمجرد فهم معناه .

فمثلاً يقول الله تبارك وتعالى في شأن الإحسان إلى الوالدين :

﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾(٥٧)

فإن هذا النص إذا كان نهياً صريحاً عن التأفيف فهو من غير شك يتناول النهي عن كل ما فيه إيذاء الوالدين من ضرب أو سب وشتم، يفهم ذلك كل من يفهم اللغة ودلالة الألفاظ، ولذلك نجد علماء الأصول يطلقون على هذا النوع اسم : مفهوم الموافقة، أو دلالة النص، أو فحوى الخطاب وإن سماه بعضهم باسم : القياس الجلي .

ومثل ذلك أيضاً : قوله تعالى :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾(٥٨)

فإن الوعيد في هذا النص وإن كان وارداً في خصوص أكل مال اليتيم بغير حق، فإن السامع لهذا النص لا يشك في أن المراد عموم إتلاف مال اليتيم بالإحراق أو الإغراق أو غيرهما، دون خصوص الأكل .

---

(٥٧) الإسراء : ٢٣ . (٥٨) النساء : ١٠ .

ومن ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « لا يقض القاضي وهو غضبان »[٥٩] فإنه لا يتردد من يعرف اللغة العربية ومقاصد الشريعة في أوامرها ونواهيها في إدراك أن الغضب ليس مقصوداً لذاته، وإنما المراد نهي القاضي عن القضاء عندما يكون مشوش الفكر، مضطرب القلب والبال والخاطر بسبب خوفٍ، أو همٍّ ، أو جوعٍ وعطشٍ شديدين، أو حزنٍ شديد. ومثل ذلك أيضاً نهي الرسول عليه الصلاة والسلام أن يبيع الرجل على بيع أخيه أو يخطب على خطبته[٦٠]، فإنه إذا كان النص في ظاهره نهياً عن شيء خاص ـ وهو الخطبة والبيع على خطبة غيره وبيعه ـ فهو في المعنى عام في الرهن والإجارة وغيرهما من العقود التي يزاحم فيها المرء أخاه ويؤذيه بذلك .

والمقصود من هذا الذي قدمناه أن نقول : إن عموم الدلالة والمعنى كان كثيراً ما يفهمه الفقهاء من النصوص التي وردت في ظاهرها مورد الخصوص، بدون حاجة إلى إجراء التشبيه والقياس .

---

(٥٩) نيل الأوطار جـ ٨ ص ٢٢٧ . (٦٠) نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٤٢ .

لكن قد يكـون هذا العمـوم المعنوي فيه شيء من الخفـاء، فيستعين الفقهاء على إزالة هذا الخفاء بأنواع القياس، يلحقون فيه النظير بالنظير، والشبيه بالشبيه، بعد أن يتبين لهم علة الحكم في الأصل المقيس عليه، فالقياس في الحقيقــة أداة يكشف بها الفقيه العمــوم المعنـوي الذي يحمله نص من النصوص التي ظاهرها الخصـوص، وهذا معنى قول الأصوليين: إن القياس مظهـر للحكم وليس مثبتـاً له، أي أنه كاشف لعموم النص الذي ورد مورداً خاصاً .

ومثال ذلك قياس الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ الإمـامـة العامة على إمامة الصلاة، فقد استنبطوا من استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم أبابكر ليؤم الناس في الصلاة أنه الأحق بولاية أمر المسلمين من بعده عليه الصلاة والسلام، فجاء على ألسنة بعضهم: « رضيه لأمر ديننا أفلا نرضاه لأمر دنيانا؟» فدلالة الاستخلاف على أحقية أبي بكر بالإمامة فيها شيء من الدقة والخفاء، لذلـك احتـاجـوا إلى القياس، ولـو كان هذا العمـوم المعنـوي واضحـاً لما اشتـد الخـلاف بين المهـاجـرين

والأنصار يوم السقيفة فيمن يولونه أمرهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

هذا ، والاستنباط في هذا المجال لا علاقة له بالسياسة الشرعية، إلا فيما أفادت النصوص حكماً من شأنه أن يتغير تبعاً لتغير المصالح والظروف والأماكن والأحوال، وهذا النوع قليل في باب السياسة الشرعية، لأن غالب ما تجري فيه السياسة الشرعية هو الوقائع والحوادث التي لا نجد لحكمها نصاً أو إجماعاً أو قياساً، وهو أكثر ما تجري فيه السياسة الشرعية .

ويستفاد أيضاً مما قدمناه في هذا التمهيد : أن الفقه ليس هو العلم بأوضاع الألفاظ من حيث العموم والخصوص، ولا معرفة دلالاتها الجلية الواضحة، فإن إدراك ذلك العلم ليس صعباً على العارف بلغة العرب، وإنما الفقه هو : فهم المعاني، والحكم، وأسرار التشريع، ومعرفة الأسباب والعلل ونسبة بعضها إلى بعض، ليعتبر منها ما يصح وما يكون أشبه بمقصود الشارع من تشريعه، وهو الفهم الذي مدح به الله تعالى العلماء أهل الاستنباط في قوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ

أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [61].

وهو الذي يطلق الفقهاء على المتصف به اسم: «فقيه النفس» فمعرفة قصد الشارع ومراده هي المقصود الأول من الاجتهاد والاستنباط، أما معرفة الألفاظ ودلالاتها فهي أمر لا يحتاج إلى جهد أو دقة فهم.

المجال الثاني للاجتهاد :

وهو مجال استنباط الأحكام للوقائع التي لم يرد بحكمها نص أو إجماع أو قياس، وهو مقصود السياسة الشرعية، وطريق الوصول إلى أحكام هذه الوقائع هو الاجتهاد أيضاً، وقد دعا الرسول صلى الله عليه وسلم إليه بتقريره واستحسانه في حديث معاذ ـ رضي الله عنه ـ حين بعثه إلى اليمن قاضياً ووالياً، إذ قال له: بم تقضي إن عرض لك قضاء ؟ قال معاذ: أقضي بكتاب الله تعالى، فقال الرسول عليه الصلاة والسلام: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال معاذ: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال الرسول عليه الصلاة والسلام: فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ قال معاذ : أجتهد رأيي ولا آلو

(٦١) النساء: ٨٣.

ـ أي لا أقصر ـ فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ على كتفه، وقال: « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي رسول الله » .

وهـذا الحديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي، وقد طعن في إسناده بعض نقاد الحديث بأنه من رواية مجهولين عن معاذ، ولكن ابن القيم في «أعلام الموقعين» رد هذا الطعن بأمور، منها: أن الحديث روي بإسناد متصل، رجاله معروفون بالثقة، فهو من رواية عبادة بن نسي، عن عبدالرحمن بن غنم، عن معاذ، وبأن أهل العلم نقلوه واحتجوا به جميعاً، وهذا يدل على صحته عندهم، فإن إجماع العلماء على الاحتجاج بالحديث يعتبر تصحيحاً له رغم ما فيه من مقال، ولهذا نظائر كثيرة ذكرها ابن القيم في « أعلام الموقعين » وخلاصة ما ذكره ابن القيم أن الحديث صالح للاحتجاج .

وهذا الرأي الذي أقر الرسول صلى الله عليه وسلم استخدامه واستعماله في استنباط الأحكام فيما لا نص فيه قد يكون قياساً جلياً أو خفياً، وقد يكون من أنواع

أخرى، عرفت فيما بعد الصدر الأول بأسماء اصطلح عليها، مثل: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، فإن معانيها كانت فطرية، مغروسة في نفوسهم، متشبعة بها أفكارهم وعقولهم، فكانوا يحكمون ما سمي بالمصالح المرسلة، وهي العمل بما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، مما لم ينص الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس على اعتباره بخصوصه أو - إلغائه.

وقد يعملون بقاعدة « سد الذرائع » فيسدون أبواب بعض المباحات إذا اتخذها الناس سبيلاً وطريقاً إلى بعض المفاسد والمحظورات.

وقد يراعون في اجتهادهم ما اعتاده الناس وجرى به عرفهم، كما كانوا يعتمدون أيضاً على قاعدة الاستحسان في بعض أنواعه.

أما القياس فإنه وإن كان نوعاً من أنواع الرأي ومندرجاً تحته، إلا أن الثابت به ليس حكماً سياسياً، وإنما هو حكم فقهي، لرجوعه إلى النص الذي ثبت به حكم الأصل، فمرجعه ومآله إلى النص، وقد مر بنا قول الأصوليين: « إن القياس مظهر للحكم وليس مثبتاً

له » أي أن الحكم الثابت به ثابت بالنص الذي أثبت الحكم في الأصل في الواقع ونفس الأمر، أي أن الواقعة يحكمها نص، فلم تكن من المجال الذي تجرى فيه السياسة، لأن مجالها الوقائع التي لم يرد فيها نص يحكمها .

هذا ، ولا تقتصر طرق استنباط الحكم السياسي والوصول إليه على الطرق الأربعة المذكورة آنفاً، وهي المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، وبعض أنواع الاستحسان، وإنما تشمل أيضاً: القواعد العامة مثل: رفع الحرج، ونفي الضرر، والعدالة، والمساواة، وكل ما يحقق مقصداً من المقاصد الضرورية الخمسة - أو الستة - فإن استخدام هذه القواعد وما ماثلها وتطبيقها يدخل ويندرج تحت الاجتهاد بالرأي .

وعن طريقها يستطيع ولاة الأمر في الأمة أن يسنوا من النظم ما يحقق مصلحتها، ويستجيب لدواعي حاجاتها العارضة، ومطالبها المتجددة في الوقائع التي لا نجد لها دليلاً خاصاً من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا نظيراً ثبت حكمه بأحد هذه الأدلة نقيسه عليها، ونذكر هنا

بعض الأمثلة: فمن أمثلة السياسة الشرعية، ما فعله أبوبكر من جمع المصحف الشريف وكتابته، وما رآه من ولاية العهد، وما رآه عمر بن الخطاب من فرض الخراج على الأرض المفتوحة بدل تقسيمها بين الغانمين، وحرق حوانيت الخمر، وما رآه عثمان من إمساك الإبل الضالة، وزيادة أذان على الزوراء يوم الجمعة، وما رآه علي بن أبي طالب من التفـريق بين الشهـود في مجلس القضـاء، وتضمين الصناع ما تحت أيديهم من أموال الناس .

فهذه الوقائع عرضت للخلفاء الراشدين، ولم يجدوا لها نصـاً أو إجماعاً أو قياساً يحكمها، فلم يقفوا أمامها عاجـزين مكتـوفي الأيدي، بل اجتهدوا واستنبطوا لها الأحكام، في ضوء القواعد العامة ومقاصد الشريعة؛ من حفظ الدين، والنفس، والمال، وساسوا الأمة بها، وهذه هي السياسة الشرعية .

وفي ضوء هذا الاجتهاد القائم على ما قدمناه يمكننا القول بإباحة التصوير الشمسي غير المجسم، لما فيه من عظيم النفع، وحاجة ولاة الأمر في الأمة إليه في إدارة شؤون الأمـة وسياستها في جميع المجالات، من حفظ

النفوس والأموال، وسيادة الأمن، وغيرها من مرافق الدولة، وقد أباحه بعض الفقهاء المعاصرين، تأسيساً على قاعدة الضرورة ودفع الحاجة، ولا يقال: إن التصوير ورد فيه نص بالتحريم، لأن البعض يحمل التحريم على التصوير المجسم، أخذاً من قوله تعالى:

﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٦]

والذي في الأرحام هي الأجنة المجسمة، والبعض يرى أن التحريم كان مرتبطاً بمصلحة الخوف من عبادة الصور والافتتان بها، وقد زال ذلك الآن وأصبحت المصلحة في الإباحة وعدم التحريم، بسبب المنافع العظيمة المترتبة على الإباحة، وعلى كل حال فإننا نرى أن الخلاف إنما هو في تكييف هذه الإباحة، والموضوع محل اجتهاد.

وكذلك يمكننا القول: بأن وضع نظام يكفل حماية حقوق التأليف والنشر يعتبر من باب السياسة الشرعية، حتى لا يعتدي أحد على غيره بالاستيلاء على ثمرات مجهوده ونتاج فكره.

ويعتبر من السياسة الشرعية أيضاً ما يراه بعض

الفقهاء من قبول شهادة الفاسق عند عدم وجود العدل المرضي من الشهود، حتى لا تضيع حقوق الناس وأموالهم .

ويكون من السياسة الشرعية ما يراه ولي الأمر من عقوبات زاجرة لمن يدّعون علم الغيب ويخطون على الرمل ويضربون بالحصى والودع، والذين يقرأون فناجين القهوة التركية وكف اليد، والذين يجعلون للبروج دلالة على المستقبل وحظوظ الناس .

ومن السياسة الشرعية التي لا جدال فيها ما يراه ولي الأمر من التعزيرات والعقوبات على ارتكاب الذنوب والمعاصي التي لم يرد فيها حد مقدر، وقد قدمنا في الفصل الأول أن كثيراً من الفقهاء يرون أن السياسة الشرعية قاصرة على التعزير فقط، والصحيح أنها ليست قاصرة على التعزير وإنما تمتد فتشمل سائر مناهج الحياة وعلاقات الناس .

المبحث الثالث في بيان أن عدم ورود نص بحكم الواقعة ليس دليلاً على عدم شرعيتها

يوجد خطأ يقع فيه بعض المنتسبين إلى العلم ،وهو: أنهم يستدلون على عدم مشروعية بعض الوقائع بأنه لم يرد بشأنها نص أو إجماع أو قياس، ويقصدون عدم ورود نص أصلاً، لا بالجواز ولا بعدم الجواز، وأن المصلحة التي ترتب على القول بالجواز فيها لم يشهد لها شاهد لا بالاعتبار ولا بالإلغاء .

وهذا خطأ في الاستدلال، فإن عدم ورود النص أو الإجماع أو القياس بحكم الواقعة من الوقائع المتجددة لا يدل على عدم جوازها ومشروعيتها، وإنما الذي يدل على ذلك أحد أمرين :

١ ـ ورود نص يدل صراحة أو دلالة على عدم مشروعية الواقعة .

٢ ـ عدم إفضاء القول بجوازها إلى مصلحة معتبرة من المصالح الخمسة ـ أو الستة، أو عدم اندراجها تحت قاعدة من قواعد الشريعة العامة .

وإذن فمن الخطأ التسرع في الحكم بالقول بعدم مشروعية الوقائع المتجددة لمجرد عدم ورود نص بحكمها، والواجب الذي يقتضيه البحث العلمي في هذا الموضوع هو عرض هذه الوقائع التي لم يرد نص ولا إجماع ولا قياس بحكمها على عمومات النصوص من الكتاب والسنة، فإن اندرجت تحت أحد هذه العمومات أُعطي لها حكم هذا العام، وإن لم تندرج كان سبيل الوصول إلى الحكم فيها هو الاجتهاد، كما يرشد إلى ذلك حديث معاذ ـ رضي الله عنه ـ وذلك بعرض هذه الوقائع على القواعد العامة الكلية في الشريعة، فإن اندرجت تحت إحدى هذه القواعد، بأن حققت مصلحة معتبرة ـ أي مقصداً من مقاصد الشريعة الضرورية ـ أو سدت ذريعة إلى فساد، أو وافقت عرفاً صحيحاً، أو حققت عدلاً، أو رفعت حرجاً، أو نفت ضرراً أو نحو ذلك، وكانت مع هذا غير مخالفة لنص أو إجماع أو قياس مخالفة حقيقية، حكم بالجواز والمشروعية، وإلا حكم بعدم ذلك.

وهذا المنهج، وهو عرض الوقائع المتجددة على النحو

المذكور آنفاً، للوصول إلى حكمها هو العمل بالسياسة الشرعية على النحو الذي أسلفناه. وهو الذي يثري الشريعة الإسلامية بالاستجابة إلى تحقيق حاجاتها المتجددة، ما دامت بعيدة عن مخالفة النصوص والقواعد العامة في الشريعة .

السياسة الشرعية قاصرة على المجتهد :

لكن يجب الانتباه إلى أمر مهم، وهو أنه لا يجوز أن يلج ميدان السياسة الشرعية إلا المجتهد الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد التي قررها وفرغ منها علماء الأصول وأقرها فقهاء المسلمين، وليست ميداناً مباحاً لمن لم تتحقق فيه هذه الشروط، أو شدا طرفاً منها، كما يفعل ذلك نابتة من أبناء هذا العصر من الكتاب ومن رجال القانون، زاعمين أن الشريعة ليست حكراً على أحد ولا وقفاً عليه، وأنها تأمر كل مسلم بالاجتهاد في كل ما يجد من معاملات وتصرفات وأفكار .

ونسي هؤلاء وأولئك مبدأ التخصص الذي ينادون بالأخذ به وتطبيقه في كل مجال، ومنع غير المتخصصين من ولوج الميادين التي لم يتخصصوا فيها .

ولقد كانت نتيجة دعوتهم كل أحد إلى الاجتهاد: ولوج كل من هبَّ ودبَّ هذا الميدان ، فظهرت الأفكار الخاطئة في فهم الشريعة، واعتنقها البعض، وأسرفوا في هذا الفهم حتى كفر بعضهم جمهور الأمة، وحاولوا تطبيق أفكارهم بالقوة، فأساؤا إلى الإسلام وشريعته بهذه الأفكار البعيدة كل البعد عن الإسلام، ولم يتدبروا دعوة الإسلام إلى مبدأ التخصص الذي يشير إليه قوله تعالى :

﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[62]

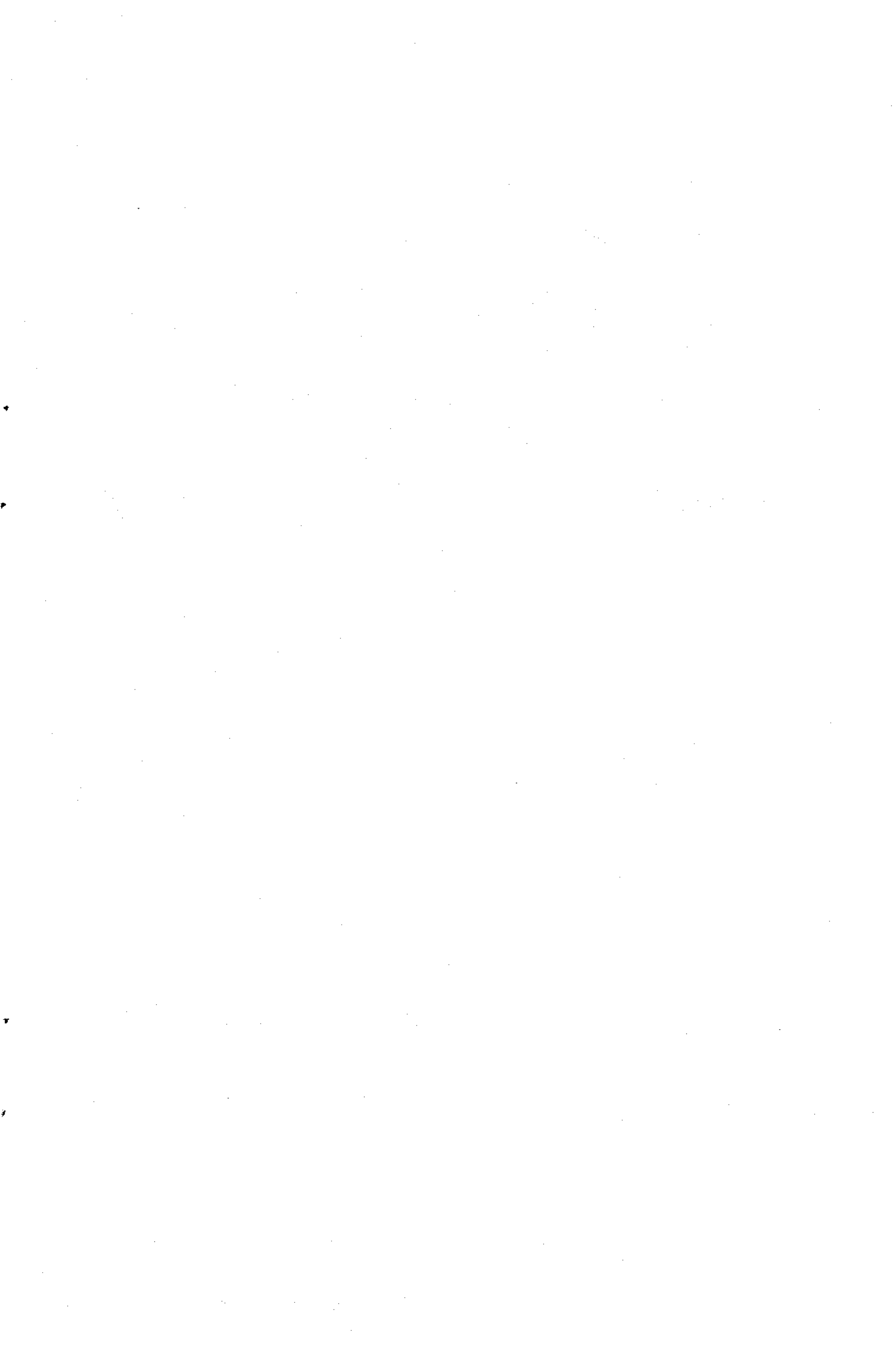
وقوله تعالى :

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

إن فتح باب الاجتهاد لغير أهله ضرر كبير وشر مستطير، يجب على ولاة الأمر في الأمة أن يعملوا على غلقه، وقصره على من هو أهل له، كما تقضي بذلك سنن الحياة في المجتمعات في كل العصور والأزمان .

---

(٦٢) النحل: ٤٢ .



الفصل الرابع
في حجية العمل بالسياسة الشرعية
واعتبار العمل بها

نقل عن بعض فقهاء الشافعية القول بإنكار العمل بالسياسة الشرعية، حيث قال: «لاسياسة إلا ما وافق الشرع»[٦٣] وإذا حللنا هذه العبارة وجدنا لها محملين:

الأول: أن السياسة الشرعية لا تعتبر من الشريعة إلا إذا قام على حكم كل واقعة دليل خاص من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، فإذا لم يرد دليل من ذلك بحكم الواقعة فليست من الشريعة، حتى لو حققت مصلحة، أو اندفعت بها مفسدة، وهذا الاحتمال غير صحيح، ولا يستند إلى أساس، لما سنذكره من الأدلة.

الثاني: أن السياسة الشرعية لا تعتبر من الشريعة ولا يعمل بها إلا إذا كانت أحكامها متفقة مع أحكام الشريعة وقواعدها الكلية، ولم تخالف نصاً أو إجماعاً

(٦٣) الطرق الحكمية ص ١٢.

مخالفـة حقيقية، وهذا محمل وقول صحيح، يشهد له عمل الخلفاء الراشدين، وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأئمة المجتهدين، وتؤيده الأدلة الآتية :

١ - أن الشرائـع السماوية السـابقة على الإسلام كانت تراعي مصالح الأمم وحاجات الشعوب، فكانت الشريعة المتأخرة تغير بعض أحكام الشريعة السابقة، تبعاً لتغير الظروف والأحوال، فقد كان محرماً على بني إسرائيل العمل يوم السبت، وشحوم بعض الحيوانات، بعد أن كان ذلك حلالاً لمن قبلهم، ثم عاد الحل لمن بعدهم، وقد كان حلالاً في أول نشأة الإنسان أن يتزوج الرجل أخته أو عمته، ثم حرم ذلك لما تعدد النسل، وتكـاثـرت أفراد النوع الإنساني ، فإذا كانت الشرائع السابقة تراعي المصالح والحاجات والشريعة الإسلامية - فوق كمالهـا - خاتمة هذه الشرائع، فلا بد أن تكون مسايرة لأحوال الناس ، محققة لمطالب الحياة المتجددة من مصالح وحاجات، والذي يحقق ذلك هو السياسة الشرعية، التي تستنبط الأحكام لما يجد من الوقائع المختلفة .

٢ ـ أن الشريعـة الإسـلامية نفسهـا قد راعت اختلاف الأحوال في تشريعها : فشددت في الشهادة ما لم تشدد في الرواية، مع أن كلًا منهما خبر من الأخبار، نظراً إلى ما يكون بين الناس ـ في العادة ـ من الأهواء والعـداوة والمطامع، التي تدفع بأصحابها إلى الشهادة بغير الحق .

واشـترطت في الشهـادة على الـزنا ما لم تشترطه في الشهادة على القتل، مع أن كلًا منهما شهادة على جريمة من الجرائم، وذلك درأً لثبوت جريمة الزنا، فإن ثبوتها يلزم عليه لحوق العار بأسرة بأكملها، وهو أشد من القتل .

واكتفت الشريعـة في قذف الـرجـل زوجتـه بأيمان اللعان إذا لم تكن له بينة، ولم تكتف بذلك في قذف غير الأزواج إذا لم تكن لهم بينة، مع أن كلًا منهما قذف بزنا لا تقوم عليه بينة، وذلك لاختلاف الأحوال، فإن الزوج ملتصق بزوجتـه أكثـر من غيره فهو أدرى بأحوالها من غيره، فضلًا عن أنه لا يقدم على قذف زوجته وتلطيخ عرضه إلا إذا كان متحققاً مما رماها به من الزنا .

وإذا كانت الشريعة نفسها تراعي اختلاف الأحوال فيما جاءت به من تشريع خاص ، وجب أن تراعي اختلاف الأحوال فيما لم تأت بحكمه من الوقائع المتجددة، لعدم الفارق بين الموضعين، ومراعاة اختلاف الأحوال هو ما تهدف إليه السياسة الشرعية، فدل ذلك على اعتبار العمل بها .

٣ ـ إن الشريعة الإسلامية راعت ـ أيضاً ـ اختلاف الأحوال، بما أنشأته من الرخص ، فجوزت في حالتي السفر والمرض ترك بعض أركان الصلاة وشروطها، ووسعت على المرضع فأعفتها من تطهير بعض النجاسات التي تصيب ثوبها، كما أعفت أصحاب الجروح والقروح من تطهير بعض النجاسات، وما ذلك إلا لرفع الحرج والمشقة عنهم .

وهذا دليل على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية، فإن رفع الحرج والمشقة غرض من الأغراض التي تحرص السياسة الشرعية على تحقيقه في أحكامها دائماً .

٤ ـ إن حالة الناس في العصور المتأخرة قد تغيرت عما كانت عليه في صدر الإسلام، فقد كثر الفساد،

وانتشرت في الأمة أمراض اجتماعية تتطلب علاجاً يقضي على هذه الأمراض، بشرط ألا يخالف ذلك أصلاً من أصول الشريعة، ولا علاج لها إلا في ظل السياسة الشرعية التي تهدف إلى القضاء على الفساد في المجتمع وتحقيق المصالح المعتبرة للأفراد والجماعات في كل زمان ومكان، فلو لم نقل باعتبارها تعطلت المصالح واستشرى الفساد، وضاعت الحقوق، وهو أمر لا تقره الشريعة بحالٍ من الأحوال ولأهمية المحافظة على الحقوق قال كثير من الفقهاء: إذا لم يوجد في البلد إلا الفسقة فإنه يقام في الشهادة أقلهم فسقاً ومثل ذلك يُقال في القضاة وغيرهم، وذلك لئلا تضيع الحقوق وتتعطل المصالح والأحكام وهو ما لا تقره الشريعة.

وإذا جاز إقامة الشهود والقضاة وغيرهم من الفسقة بسبب عموم الفساد، جاز التوسع في الأحكام السياسية بسبب فساد الزمان، ولذلك قال الخليفة الراشد عمر ابن عبدالعزيز: تحدثُ للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور.

٥ ـ أن أحكام السياسة الشرعية يستنبطها المجتهد بواسطة القواعد العامة في الشريعة والبناء عليها، مثل قواعد: التيسير والسهولة، ورفع الحرج، ونفي الضرر، والعدل، والمساواة بين الناس، والشورى، والرجوع إلى أهل الذكر والخبرة في معضلات الأمور، وسد الذرائع، والعرف، وغيرها من القواعد العامة التي يبني عليها المجتهد استنباط الحكم الذي يحقق مقصداً أو أكثر من مقاصد الشريعة الخمسة ـ أو الستة ـ .

وهذه قواعد محكمة دل على اعتبارها الكتاب والسنة بأكثر من نص لكل قاعدة، فيكون ما بني عليها وهي أحكام السياسة الشرعية معتبراً أيضاً في نظر الشريعة على أنه جزء منها .

وإن رعاية هذه القواعد العامة، وإجادة فهمها، وحسن تطبيقها كفيلة بأن تفتح لولاة الأمر في الأمة أبواباً واسعة، ينفذون منها إلى سياسة أمور الأمة وتدبير شؤونها على أسس من الصلاح والرشاد والفلاح .

٦ ـ وأخيراً ـ وهذا أقوى دليل على حجية السياسة الشرعية واعتبار العمل بها ـ قد عمل الخلفاء الراشدون

بأنواع من السياسة الشرعية، قدمنا بعضها، وذكر ابن القيم في كتاب : «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» كثيراً منها، وشاركهم في ذلك صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً، ولم يخالف منهم أحد فيما رأوه، فكان ذلك إجماعاً على العمل بالسياسة الشرعية، والاعتداد بها في حلول المشاكل التي تأتي بها الوقائع المتجددة، التي لم يرد بحكمها نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو التي لا نجد لها نظيراً ثبت حكمه بواحد من هذه الثلاثة نقيسه عليها .

هذه الأدلة التي ذكرناها تدل بمجموعها على اعتبار السياسة الشرعية والعمل بها، ووجوب الرجوع إلى أحكامها في تدبير شؤون الأمة، إذ لا شك بعد عرض هذه الأدلة، أنها دين الله وشرعه، وهي عدله وهداه، الذي أرشد إليه كتاب الله وسنة رسوله .

« وإن من له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها، وأن الغاية منها تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، وأنها جاءت بغاية العدل، الذي يفصل الله به بين الخلائق،

عرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها وكيف يضعها في مواضعها. بحسن فهم وجودة فكر، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها»[٦٤].

---

(٦٤) الطرق الحكمية ص ٤ ، ٥.

الفصل الخامس

في الأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية

قدمنا أن طريق الوصول إلى الأحكام السياسية الشرعية هو الاجتهاد، وأن الاجتهاد في ذلك يقوم على القواعد العامة الكلية في الشريعة، لأن الغرض أن الواقعة محل الاجتهاد لم يرد فيها نص يحكمها، وهذه القواعد كثيرة، منها: رفع الحرج، ونفي الضرر، وتحقيق العدل والمساواة العدل لأفراد المجتمع، والقضاء على الفساد، وتأمين الناس على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ومنها أيضاً: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان في بعض أنواعه، وهي كثيرة في الشريعة ولكن أكثرها استخداماً في استنباط الأحكام السياسية: الأربعة الأخيرة، لذلك سنذكر بمشيئة الله تعالى كلمة عن كل قاعدة منها وأثرها في إثراء الشريعة بالأحكام التي تحقق مصالح الأمة، وتلبي طلباتها المتجددة، وتستجيب لكل ما فيه منفعة وتدرأ كل ما فيه ضرر .

وقبل الكلام على هذه القواعد الأربع يجب الانتباه إلى مايلي :

١ ـ أنه لا بد في الحكم السياسي من بنائه على إحدى هذه القواعد أو غيرها مما لم نذكره، وإلا كان الحكم المستنبط للواقعة حكماً وضعياً لا علاقة له بالشريعة .

٢ ـ أن بعض الفقهاء والأصوليين يطلقون على هذه القواعد اسم: « الأدلة » وبعض آخر يطلق عليها لفظ: « الأصول » ولا يضر اختلافهم في الاسم ما داموا قد اتفقوا جميعاً على أن الشريعة قد اعتبرتها صالحة لبناء الأحكام عليها بأكثر من دليل، ويكفي أن نعيد إلى الذاكرة ما قاله ابن القيم في أعلام الموقعين: أن مبدأ « سد الذريعة » ثبت اعتباره حجة في بناء الأحكام عليه بتسعة وتسعين دليلاً من الكتاب والسنة .

٣ ـ أنه لا بد أن يكون الحكم المستنبط محققاً لمقصد من المقاصد الكلية في الشريعة الإسلامية الخمسة أو الستة .

ونتكلم بشيء من التفصيل على القواعد ـ أو الأدلة ـ الأربعة الأخيرة في أربعة مباحث :

المبحث الأول في المصالح المرسلة أو الاستصلاح :

تنقسم المصالح التي ينبغي أن تعتبر الهدف الأول في تشريع الأحكام بحسب اعتبارها وإلغائها إلى ثلاثة أقسام : مصالح معتبرة ومصالح ملغاة، ومصالح مرسلة .

(أ) فالمصالح المعتبرة: هي التي قام الدليل الشرعي على اعتبارها، وهذه تتنوع إلى ثلاثة أنواع : مصالح ضرورية، ومصالح حاجية، ومصالح تحسينية :

١ ـ المصالح الضرورية : هي التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، وتنحصر في المحافظة على الدين، والمحافظة على النفس، والمحافظة على العقل، والمحافظة على النسل، والمحافظة على المال، وزاد بعض العلماء المحافظة على العرض، والمحافظة على هذه الأمور الخمسة ـ أو الستة ـ مصالح معتبرة: لأن الأدلة الشرعية دلت على اعتبارها.

٢ ـ المصالح الحاجية : وهي التي يحتاج إليها الناس في رفـع الحـرج ودفع المشقة عنهم، بحيث إذا فقدت لا يختـل نظام الحياة: ولكن يفوت رفع الحرج والمشقة عنهم، وذلك كتشريع الكثير من العبادات والمعاملات، كالبيع والسلم والشفعـة، وكذلك تشريع الرخص في كثير من العبادات.

٣ ـ المصالـح التحسينية :وهي التي لم يقصد بها المحافظة على الحياة الدينية والدنيوية، ولا رفع الحرج عن الناس، ولكن يُقصد بها الأخذُ بمحاسن العادات وكمال الأخلاق، وقد ذكرنا أمثلةً لهذه الأنواع الثلاثة في بعض المباحث السابقة.

(ب) والمصالح الملغاة : هي التي قامت الأدلة الشرعية على إلغائهاوإهمالها،كزيادة أنواع من العبادة فهذه وإن كانت مصلحة ولكن دل الدليل الشرعي على إلغائها، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «لا رهبانية في الإسلام»، ومثل انتحار الميئوس من شفائه، أو من ضاقت به سبل الحياة، لأن هذه مصلحة دل الدليل الشرعي على إلغائها، وهو قوله تعالى:

﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾[٦٥]

جـ المصلحة المرسلة هي: كل مصلحة لم يرد فيها دليل معين من الشرع على اعتبارها أو إلغائها، ولكن يحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وعدم ورود دليل معين على اعتبار المصلحة لا ينفي أن يوجد دليل عام على اعتبار جنس المصلحة، فإن ورود مثل هذا الدليل لا يخرجها عن كونها مصلحة مرسلة، ومعنى كونها مرسلة أنها مطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها.

حجية العمل بالمصلحة المرسلة:

ذهب جمهور العلماء إلى حجية العمل بالمصالح المرسلة، أي بناء الحكم عليها واعتبارها أصلاً تثبت بها الأحكام السياسية الشرعية إذا توفرت فيها الشروط الآتية:ـ

١ ـ أن يتحقق من بناء الحكم عليها جلب مصلحة أو درء مفسدة، مثل: تسعير ولي الأمر أثمان السلع

(٦٥) النساء: ٢٩.

إذا تغالى التجار في أثمانها، فإن ذلك يكبح جماح الجشـع ويدفع الحرج عن العامة حتما، فإذا كان جلب المصلحـة أو دفـع المفسدة متوهمًا فإن هذه المصلحة لا تصلح لبناء الأحكام عليها.

٢ ـ أن تكـون المصلحة التي يبنى الحكم عليها كلية لا جزئية، أي أنـه لابد أن تشمل أكبر عدد من الناس تجلب لهم النفع وتدفع عنهم الضرر، فلو أفادت فردًا خاصًا أو جماعة خاصة، فإنها لا تصلح لبناء الحكم عليها.

٣ ـ ألا تعارض المصلحة حكمًا أو قاعدة ثبتت بالنص أو الإجماع، فإفتاء غني أفطر في نهار رمضان بأنه لا كفـارة في إفـطاره إلا صوم شهرين متتابعين، مراعـاة للمصلحـة، لأن المقصـود من الكفـارة الـزجـر، والغني لا ينـزجر بالإعتاق لسهولة ذلك عليه، وإنـما ينـزجـر بالصـوم، تعتـبر فتوىٰ غير صحيحـة، لأن هذه المصلحـة شهـد لها النص بالإلغـاء، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «من أفطر في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر» وكفارة المظاهر هي: الإعتاق، ثم الإطعام، ثم الصوم.

أدلة الجمهور :

استدل الجمهور على حجية العمل بالمصالح المرسلة وبناء الأحكام عليها بما يلي :

١ ـ أنّ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد أُثر عنهم الكثير من الأحكام التي بنوها على المصلحة دون غيرها، من غير أن يوجد لها شاهد بالاعتبار، كجمع الصحف المتفرقة في مصحف واحد في عهد أبي بكر، وإبقاء عمر الأرض المفتوحة في أيدي أهلها مع فرضه الخراج عليها، ليكون مورداً دائماً للدولة تنفق منه على مرافق الدولة، وجمع عثمان الناس على مصحف واحد وتحريق ماعداه، وقضائه بتوريث الزوجة التي طلقها زوجها في مرض الموت من تركته، وقضاء عَلي بتضمين الصناع، وغير ذلك من الوقائع التي بنى فيها الخلفاء الراشدون الحكم على المصلحة، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم يخالف منهم أحد، فكان ذلك إجماعاً على حجية العمل بالمصلحة المرسلة .

ولا عبرة بمخالفة الظاهرية في قولهم بعدم حجيتها، لأنهم وجدوا بعد انعقاد عصر الإجماع على حجتيها، ولا قولهم بأن اعتبارها قد يغري الحكام والولاة باستخدامها طبقا لأهوائهم وشهواتهم، لأنه لا مجال لهذا القول بعد تحقق الشروط التي ذكرناها آنفاً في المصلحة المرسلة التي تعتبر حجة في بناء الأحكام عليها.

٢ - أن الوقائع متجددة غير متناهية، والنصوص متناهية، فلو لم نقل بحجيتها وبناء الأحكام عليها لضاقت الشريعة عن الوفاء بمصالح البشر، ووقفت جامدة لا تساير الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، مع أنها خاتمة الشرائع وأنها في غاية الكمال والتمام.

مجال العمل بالمصلحة المرسلة

لا يجري العمل بالمصلحة المرسلة إلا في باب المعاملات، لأنها معقولة المعنى، ولاتجري في أبواب العبادات، لأنها غير معقولة المعنى، ولا في العقوبات لأن أغلبها تشريعات مقدرة، والمقدرات لا مجال للاجتهاد فيها.

أثر المصالح المرسلة في سياسة الأمة:

والمصالح المرسلة طريق مهم من طرق مسايرة السياسة للحياة في مطالبها المتجددة، وحاجاتها المتعددة، فعن طريق بناء الأحكام عليها يمكن الوصول إلى تنظيم الشؤون الإدارية العامة، ومصالح المجتمع، كفرض الضرائب على أهل اليسار والغنى، إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفي للإنفاق على المصالح العامة، كتجهيز الجيوش، وبناء الجسور والقناطر، وإنشاء المدارس، والمصانع، والمستشفيات، واستحداث النظم والأوضاع التي تحفظ كيان الدولة وأمنها، وفرض العقوبات على المخالفين بحسب ما تقتضيه المصلحة، وإحداث المؤسسات والوظائف حسب الحاجة إليها.

لكن يجب التنبيه إلى شيء مهم، وهو أن تقدير المصالح والمفاسد يجب أن يوزن بالموازين الشرعية الدقيقة، لا بموازين الأهواء والمطامع والشهوات والمصالح الخاصة، فإن التقدير بذلك يخرج الأحكام عن دائرة السياسة الشرعية، بل عن الشريعة كلها إلى دائرة الأحكام والقوانين الوضعية.

المبحث الثاني في سد الذرائع

الذريعة في اللغة: الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء، والمراد بها هنا: مايتوصل بها إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة، ومعنى سد الذريعة: المنع منها، والحيلولة بينها وبين ماتقضي إليه.

ولما كان بين «المقدمة» المعروفة عند الفقهاء والأصوليين، و«الذريعة» نوع من الشبه، وهو الإيصال والإفضاء، لذلك كان من المناسب أن نذكر كلمة في الفرق بينهما، ونسبة إحداهما إلى الأخرى، فنقول:

إن الفرق بينهما يتبين مما يلي:-

١ ـ مقدمة الشيء هي : الأمر الذي يتوقف عليه وجود الشيء، فالملاحظ فيها هو: توقف حصول المقصود عليها، مثل: الوضوء، فإنه مقدمة يتوقف عليه وجود الصلاة، إذ يلزم من عدم الوضوء عدم الصلاة، فالمدار في المقدمة على حصول المقصود منها.

أما الذريعة فهي ماتفضي إلى المقصود، سواء توقف المقصود عليها أولا، فقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾ [٦٦] ذريعة، لأن ضرب المرأة ذات الخلاخيل الأرض برجلها من شأنه أن يجر إلى الاطلاع إليها والافتتان بها، لكن لا يتوقف حصول الافتتان بها على ضربها الأرض برجلها لجواز الافتتان بها بغير ذلك، كخروجها متبرجة متعطرة فلا يكون ضرب الأرض برجلها ذات الخلاخيل مقدمة، لعدم انطباق حقيقة المقدمة، على هذا الضرب.

---

(٦٦) النور: ٣١.

٢ ـ أنه لا خلاف بين العلماء في أن المقدمة تتبع مايتوقف عليها، فإن كان واجباً كانت واجبة. وإذا كان مندوباً كانت مندوبة، وإن كان حراماً كانت حراماً، وإنما الخلاف بينهم في الدليل الذي يدل على مايتوقف عليها هل يدل عليها أو لا؟

أما سد الذريعة فليس كل أنواعه محل اتفاق، بل بعضها متفق على سده، وبعضها مختلف في سده بين العلماء، على الوجه الذي سنبينه بمشيئة الله تعالى عند الكلام على هذه الأنواع.

ومن باب سد الذرائع: قوله تعالى:

﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾(٦٧)

فإن سب المشركين إله العالمين لا يتوقف حصوله على سب المؤمنين آلهة المشركين وأصنامهم، ولكن سب المؤمنين هذه المعبودات والأصنام ذريعة تجر أن يسب المشركون إله الناس أجمعين.

(٦٧) الأنعام: ١٠٨.

وقد تتحقق مقدمة المفسدة من غير أن يكون فيها معنى الذريعة المفضية إليها، وذلك كالسفر لقتل إنسان معين يتوقف ارتكابه على السفر وقطع المسافة، ولكن السفر ليس من شأنه الإفضاء إلى ارتكاب القتل.

وقد تجتمع المقدمة والذريعة في شيء واحد، كما في شرب الخمر المفضي إلى السكر، والزنا المفضي إلى أختلاط الأنساب وفساد الفراش، فكل منهما مقدمة للمفسدة، وذريعة إليها.

ويتبين مما تقدم أن النسبة بين المقدمة والذريعة هي العموم والخصوص الوجهي، يجتمعان في الزنا وشرب الخمر، وتنفرد المقدمة في السفر لارتكاب المعصية، وتنفرد الذريعة في سب المؤمنين آلهة المشركين، وضرب المرأة الأرض برجلها ذات الخلاخيل.

تقسيم الذرائع عند ابن القيم :

قسم العلامة ابن القيم الذرائع إلى أربعة أقسام[٦٨] هي :-

١ ـ ما يفضي إلى المفسدة، مثل شرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط الأنساب، وفساد الفراش.

٢ ـ ما يفضي إلى مباح ولكن قُصِدَ به التوصل إلى مفسدة، كالنكاح المقصود به التحليل، وعقد البيع المقصود به التوصل إلى الربا.

٣ ـ مايفضي إلى مباح لم يقصد به التوصل إلى مفسدة، ولكنه يفضي إليها غالباً، وهي أرجح مما قد يترتب عليه من المصلحة، وذلك مثل سب المسلمين آلهة المشركين في مواجهتهم.

٤ ـ مايفضي إلى مباح، ولكنه قد يفضي إلى مفسدة، ولكن مصلحته أرجح من مفسدته، مثل: النظر

---

(٦٨) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ١١٩ وما بعدها.

إلى المخطوبة، والمشهود عليها، ونظر الطبيب إلى المريضة.

ثم قال ابن القيم: إن الشريعة جاءت بسد الذريعة في القسم الأول، وجاءت بعدم سدها وعدم المنع منها في القسم الرابع، فهما محل إجماع بالسد في القسم الأول، وعدم السد في القسم الرابع، وإنما الخلاف في القسمين: الثاني والثالث، هل هما مما جاءت الشريعة بإباحته وعدم سده، أو جاءت بالمنع منه وسده؟.

وقد ناقش شيخنا الأستاذ الدكتور عبدالرحمن تاج شيخ الأزهر الأسبق ـ رحمه الله تعالى ـ ابن القيم في جعل القسم الثالث ـ وهو ما يغلب فيه الإفضاء إلى المفسدة مع كون المفسدة فيه أرجح من المصلحة ـ مما اختلف فيه الفقهاء، بأن[69] هذا القسم ينبغي أن يكون محل إجماع على سده، ولا ينبغي أن يكون محل اختلاف في سده. لورود الآيات والأحاديث الكثيرة التي تفيد سد هذا النوع، مثل قوله تعالى:

---

(٦٩) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي ص ٧٢.

﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾
وقوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه الشيخان عن عبدالله بن عمر: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه» قيل: يارسول الله كيف يلعن الرجل والديه؟ قال: «يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه».

فالحق أن هذا القسم الثالث ليس محل نظر، ولا ينبغي أن يكون محل خلاف بين العلماء، ثم قال شيخنا ـ رحمه الله ـ:«إن الخلاف بين العلماء في القسم الثاني، وهو مايفضي إلى المباح ،ولكنه اتخذ وسيلة إلى مفسدة، وهذا هو السر في أن كثيراً من علماء الأصول يعرفون الذريعة بما يقصرها على هذا القسم، لأنه هو محل الخلاف، فيقولون: الذريعة هي: «الأمر المباح الذي يتخذ وسيلة إلى مفسدة» وعلى هذا يكون بين الذريعة بهذا المعنى الخاص وبين مقدمة المفسدة التباين، فإنه لا شيء من مقدمات المفاسد التي يتوقف وجودها عليها يمكن أن يكون مباحًا في ذاته، كما هو شأن الذريعة بهذا المعنى الخاص، فمقدمة المفسدة ممنوعة بكل حال، ومنعها مقصود للشارع، غير أنه

مقصـود تبعـا للمقصـود الأصلي بالمنع، فسد الذرائع الـذي اشتهـر بالقـول به الإمـام مالك، والذي نقل القرطبي في تفسيره رواية الإمام أحمد أنه يقول به أيضاً هو: منع المباحات التي يتذرع بها إلى المفاسد والمحظورات». أ. هـ.

تقسيم الذرائع عند القرافي : [٧٠]

ويقول القرافي في هذا الموضوع : إن من الذرائع ما أجمع العلماء على سده، كسب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى حينئذٍ، وحفر الآبار في طريق المسلمين إذا علم أو ظن وقوعهم فيها.

ومنها ما أجمعوا على عدم سده، كزراعة العنب خشية أن يتخذ من عصيره الخمر، والتجاور في البيوت خشية الـوقوع في الزنا، فهذا ونحوه من الذرائع البعيدة التي اتفقوا على عدم سدها ومنعها.

ومنها ماهو مختلف فيه كبيوع الآجال، وذلك مثل أن يبيع البـائع سلعة بعشرة دراهم إلى أجل، ثم يشتريها البائع من المشتري بخمسة نقداً.

(٧٠) الفروق جـ ٣ ص ٢٦٦.

وقد ناقش شيخنا ـ رحمه الله تعالى ـ القرافيَّ أيضًا في إطلاقه القول بوقوع الخلاف في بيوع الآجال من غير تفصيل بين أنواعها، حيث قال: إن من أنواع بيوع الآجال ماظهر فيه قصد الربا صراحة أو دلالة بتكرار هذا البيع، وهذا النوع لا يسوغ لأحد من الفقهاء أن يقول بجوازه، أي بجواز الذريعة إلى الربا التي هي البيع، وإذن فهذه الصورة ليست محل خلاف، بل هي محل إجماع على التحريم، أي على سد ذريعة البيع فيها، أما محل الخلاف من صور بيوع الآجال فهي صورة البيع الذي لم ينكشف فيه نية المتعاقدين، ولم يدل على قصد الربا فيها دليل من تكرار أو غيره، وهذه هي التي وقع فيها الخلاف[٧١]، فيرى الإمام مالك: أن ذلك ممنوع، والبيع فاسد، لأن العقد نفسه يحمل الدليل على قصد الربا، لأن مآله إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل.

والشافعية: يرون أن كلا البيعين جائز في ذاته، وينبغي حمل حال المسلم على الصلاح، ما دام لم يظهر دليل على قصد الربا .

---

(٧١) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي ص ٧٤.

الحنفية: يرون أن العقد الأول جائز وصحيح والعقد الثاني فاسد، لأنه هو الذي يتحقق به قصد الربا.

ورأي الإمام مالك أرجح هذه الآراء، لأن الشريعة تنظر إلى غايات التصرفات ومآلاتها. فإن كانت هذه الغايات والمآلات مفاسد وأضراراً منعت من أسبابها، وسدت الطرق التي يتذرع بها إليها، ولو كانت هذه الوسائل في نفسها مباحة جائزة.

أثر سد الذرائع في سياسة الأمة

سد الذرائع من أعظم القواعد والأصول التي تساير بها السياسة الشرعية ما يجد من وقائع وحوادث لا نص فيها، فإن ولي الأمر في الأمة إذا رأى شيئاً من المباحات قد اتخذه الناس - عن قصد - وسيلة إلى مفسدة، أو أنه بسبب فساد المجتمع أصبح يفضي إلى مفسدة أرجح مما يفضي إليه من مصلحة، كان له أن يمنعه ويسد بابه، ويكون هذا المنع من الشريعة، لبنائه على قاعدة شرعية، هي قاعدة سد الذرائع، التي أثبت ابن القيم شرعيتها بتسعة وتسعين وجهاً من الكتاب والسنة.

فلولي الأمر أن يمنع زراعة الحشيش والأفيون، مع أن زراعتهما في الأصل مباحة، وذلك لما تجره زراعتهما من مفاسد تخريب العقول، وله منع بيع السلاح أيام الفتن، لما تجر إليه من مفاسد الاعتداء على الأنفس والأموال، وله منع استيراد البضائع الأجنبية لما يجره الاستيراد من كساد البضائع الوطنية، وله منع استئجار الدور والحوانيت لمزاولة الأعمال الضارة، لما تجره من الفساد، إلى غير ذلك من منع كل مباح يؤدي إلى الضرر والفساد.

المبحث الثالث في العرف :

العرف هو: ما اعتاده الناس وألفوه من قول أو فعل، تكرر مرة بعد أخرى، حتى تمكن أثره من نفوسهم، وأطمأنت إليه طباعهم، وصارت تتلقاه عقولهم بالقبول[٧٢]

وليس المراد بالناس في التعريف جميعهم، وإنما المراد جمهورهم، كما أن المراد بهذا الجمهور: أصحاب العقول

(٧٢) المصدر السابق ص ٧٧.

الرشيدة والطباع السليمة، فما استحدثه بعض الناس في أوروبا من إنشاء مدن للعراة وتعارفوا الإقامة فيها عراة، ليس من العرف الذي نقصده، لأن كشف العورة قبيح في العادات لاتقبله العقول الرشيدة والطباع السليمة.

ولابد في تكون العرف من تكرار الفعل أو القول عدة مرات، حتى ينطبع أثره في النفوس وتطمئن إليه الطباع، فالعرف لا يثبت بمرة أو مرتين، خلافاً لمن زعم ذلك.

أقسام العرف باعتبار الصحة والفساد:

ينقسم العرف باعتبار إقرار الشارع له وعدم إقراره إلى ثلاثة أقسام: صحيح، وفاسد، ومسكوت عنه:

العرف الصحيح: هو ما أقره الشارع بورود نص يفيد اعتباره، كتشريع تزويج الأيامى بالأكفاء من الرجال، وتشريع وجوب الدية على العاقلة. والثابت بهذا العرف يعتبر من الأحكام الفقهية؛ ولا علاقة له بالأحكام السياسية لورود النصوص به.

العرف الفاسد: هو ما خالف النص، كتعارف

بعض المجتمعات بالتعامل بالربا، وتقديم الخمور في الحفلات الرسمية، وخروج النساء متبرجات كاسيات عاريات في مدن بعض البلاد الإسلامية، فإن هذه الأعراف خارجة عن نطاق السياسة الشرعية، بل عن دائرة الإسلام، هذا إذا كانت المخالفة حقيقية، أما إذا كانت ظاهرية فسيأتي الكلام عليها.

العرف المسكوت عنه: وهو العرف الذي لم يرد نص باعتباره أو إلغائه، وهذا العرف هو المعتبر في باب السياسة الشرعية، الذي تبنى عليه أحكامها.

وقد اعتبر جمهور الفقهاء في المذاهب المختلفة هذا العرف، واعتبروه أصلاً تبنى عليه الأحكام، إذا كان مطرداً أو غالباً، ووردت عنهم بشأنه عبارات، جرت مجرى المبادىء العامة، والقواعد الكلية، مثل قولهم: العادة محكمة، والثابت بالعرف، كالثابت بالنص، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا. وقبل أن نسوق أدلة الجمهور على حجية هذا العرف نذكر كلمة عن بعض أقسام العرف، لإعطاء ضوء على أدلة الجمهور على حجيته، وتحرير محل النزاع فيه.

تقسيم العرف إلى قولي وفعلي، وعام وخاص :

فالعرف القولي: كتعارف الناس إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، مع أن اللغة تشمل الاثنين: وإطلاق لفظ الطعام على خصوص البر، وإطلاق لفظ الدابة على خصوص الفرس، مع أن لفظ الدابة اسم لكل مايدب على وجه الأرض.

والعرف الفعلي أو العملي: كتعارف الناس على البيع بالتعاطي من غير استخدام صيغة لفظية، وتعجيل الأجرة قبل استيفاء المنفعة، وتقسيم المهر إلى معجل ومؤجل.

والعرف العام: هو : الذي اتفق جميع الناس على العمل به في جميع البلاد في زمن من الأزمان، وليس من الضروري في حقيقته أن يشمل الأزمنة السابقة[٧٣] أيضا، كتعارف الناس على دخول حمام السوق نظير أجر معين، بدون تقدير كمية المياه التي يستهلكها المستحم،

(٧٣) رسائل ابن عابدين حـ٢ ص ١٢٤، ٢٥.

ولا المدة التي يمكثها في الحمام، مع أنه لا بد في عقد الإجارة من بيان مدة المنفعة، وقدر الماء المستهلك .

والعرف الخاص هو: الذي اتفق الناس على العمل به في بلد من البلاد، أو إقليم من الأقاليم، أو طائفة من الطوائف، كتعارف أهل مصر على أن مايقدمه الخاطب إلى خطيبته قبل الزفاف يعتبر هدية وليس جزءاً من المهر، وتعارف الخبازين في القاهرة على إطلاق لفظ الألف على عشرين رغيفاً.

أدلة اعتبار العرف:

إذا تمهد بيان أقسام العرف نسوق أدلة الجمهور على حجية العرف واعتباره فيمايلي :-

١ - فمن الكتاب الكريم قوله تعالى:

﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾[٧٤]

فقد قال المفسرون إن معنى الأمر بالعرف: الأمر بما هو معروف للناس مما لا يرده الشرع .

٢ - ومن السنة المطهرة: ماروواه البخاري أن النبي صلى

(٧٤) الأعراف ١٩٩ .

الله عليه وسلم قال لهند امرأة أبي سفيان ـ عندما شكت إليه شح زوجها أبي سفيان وبخله ـ:«خذي من مال زوجك مايكفيك وولدك بالمعروف»[٧٥] وسواء كان هذا القول الكريم قضاء أو فتيا، فقد أباح لها الرسول صلى الله عليه وسلم أن تأخذ من مال زوجها ماجرى العرف بمثله وما ألفه الناس في هذا المجال.

وما أخرجه الإمام أحمد عن عبدالله بن مسعود موقوفاً من قوله: «مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».

٣ ـ أن الناس قد ألفت ما تعارفوا عليه، وفي نزع الناس عما ألفوه واعتادوه حرج ومشقة والحرج والمشقة مدفوعان بقوله تعالى:

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٧٦]

٤ ـ أن المتتبع لمذاهب الأئمة المجتهدين يجد بها الكثير من الأحكام التي بنيت على العرف، فالإمام مالك

---

(٧٥) فيض القدير شرح الجامع الصغير جـ ٣ ص ٤٣٦.

(٧٦) الحج: ٧٨.

من قواعد مذهبه اعتبار عمل أهل المدينة، وهو عرف عملي.

والإمام الشافعي عدل عن بعض الأحكام التي قال بها في بغداد عندما استقر في مصر، بسبب ماراه من اختلاف الأعراف والعادات بين البلدين، واصطلح على تسمية آرائه الأولى بالمذهب القديم، وتسمية آرائه الثانية بالمذهب الجديد.

وهاهم الحنفية يعتبرون العرف من أكبر قواعد الاستنباط عندهم، فإذا اختلف المتبايعان ولا بينة لأحدهما، فالقول عندهم لمن يشهد له العرف، وإذا اختلف الزوجان على المقدم والمؤخر في المهر فالحكم عرف البلد في ذلك، ومن حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً حكموا بعدم حنثه بناء على أن العرف لا يسمي السمك لحما، ومن حلف لا يضع قدمه في دار فلان حنث بدخوله محمولاً أو راكباً، ولم يحنث بوضع قدمه فقط، بناء على أن العرف في هذه العبارة يراد به الدخول لا وضع القدم.

ومن أجل اعتبار العرف نجد كثيراً من متأخري

الفقهـاء، يخالفون أئمتهم المتقدمين في بعض المسائل فقد أفتى المتأخرون من فقهاء الحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، والقيام بالطاعات، كالأذان والإمامة على خلاف ما كان يراه فقهاء الحنفية القدامى من عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والقيام بالطاعات، باعتبار أن الطاعات لا يجوز أخذ الأجر عليها، وكانت وجهة المتأخرين في إجازة أخذ الأجر على تعليم القرآن: أنهم رأوا أن معلمي القرآن قد انقطعت عنهم المرتبات التي كانت تدفع إليهم من بيت المال في الزمن الماضي، وأصبح العرف في زمن المتأخرين يقضي بعدم إعطائهم شيئاً من بيت المال. بسبب خراب بيت المال أحياناً، وخراب ذمم القائمين عليـه وانحرافهم أحياناً أخرى، فأقـدم المتـأخرون على الفتوى بجواز أخذ الأجرة على تعليمه، خوفا من انصراف المعلمين إلى كسب معاشهم عن طريق آخر، فيضيع القرآن بسبب ذلك، والعياذ بالله.

بل خالف التلاميذ أستاذهم حين تغير العرف تبعا لتغـير الـزمـان، فقـد كان أبو حنيفة يرى الاكتفاء في

الشهود بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص.
ولا يشترط تزكيتهم بواسطة أشخاص آخرين، يثق القاضي في عدالتهم ولهم معرفة بأحوال الشهود، وكان هذا الحكم مناسباً لزمان أبي حنيفة، لغلبة الصلاح على أهله، فلما تغير حال الناس واعتادوا الكذب، قال الصاحبان أبويوسف ومحمد: بوجوب تزكية جميع الشهود، ومثل ذلك ما كان يراه الإمام أبوحنيفة من أن الإكراه لا يتحقق إلا من السلطان، على حين يرى الصاحبان أنه يتحقق من غيره، وهذا الخلاف مبناه تباين العرف في العصرين، ففي عصر أبي حنيفة لم تكن القدرة والمنعة إلا للسلطان وأعوانه، وفي عصر الصاحبين صار كل ظالم قادرا على إيقاع ما هدد به من الأذى والشر، ومثل هذا الخلاف هو الذي يقول الفقهاء فيه: إنه اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجة وبرهان.
وهذه الاختلافات التي تقع بسبب تغير العرف بتغير الزمان يعتبر كل منها صحيحا في عصره الذي وقع فيه، على الرغم من الاختلاف الواقع في المسألة الواحدة، لأنه ـ كما ذكرنا ـ ليس مبنياً على اختلاف الحجج والأدلة، بل على تغير العرف بتغير الزمان.

ونحب أن نشير في ختام حجية العمل بالعرف إلى أن بعض الفقهاء يرى تخصيص النص أو القاعدة الكلية بالعرف العام، فقد أجاز الفقهاء عقد الاستصناع لجريان العرف العام العملي به وإن كان مخالفا للقاعدة العامة التي تقضي بوجود المعقود عليه حين العقد، وأجازوا دخول حمامات الأسواق نظير أجر معين، مع عدم تعيين مدة البقاء في الحمام، ولا قدر الماء المستهلك، مع مخالفة ذلك لشروط الإجارة لجريان العرف بذلك، وأجاز فقهاء الحنفية بيع مكيف الهواء بشرط قيام البائع بإصلاحه في مدة معينة، مع مخالفة ذلك لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم «نهى عن بيع[77] وشرط» لجريان العرف بذلك.

وقد يقال: إذا صح عند هؤلاء تخصيص العام بالعرف العام فإن البحث عن حكم الواقعة يكون قد خرج من دائرة السياسة الشرعية، لأن حكمها يكون قد عرف من النص أو القاعدة التي خصصها العرف، وإذا

---

(٧٧) فيض القدير جـ ٦ ص ٣٠٨.

عرف حكم الواقعة خرج البحث عن حكمها من دائرة السياسة الشرعية ومجالها.

ويمكن لهؤلاء: أن يجيبوا بأن المخصص في الحقيقة هو دليل نفي الحرج الذي يستند إليه الأخذ بما دل عليه العرف، فيكون التخصيص في الواقع ونفس الأمر بنص نفي الحرج.

ونرى أن هذا الجواب وإن صحح التخصيص لكنه لم ينف الاعتراض بإخراج الواقعة عن مجال السياسة الشرعية بالإضافة إلى أن العرف الذي نحن بصدده فقد شرطه وهو عدم مخالفته لنص أو إجماع.

قيمة العرف إذا خالف الدليل التفصيلي

سبق أن ذكرنا أن من شروط العرف المعتبر الذي تبنىٰ عليه الأحكام: ألا يخالف نصاً أو إجماعاً، ونتناول هنا حكم العرف إذا خالف النص أو الإجماع فيمايلي:ـ

إذا كان الدليل التفصيلي يفيد حكماً يفهم من إنشائه أنه من الأحكام الثابتة فإنه لا يصح اعتبار العرف الذي يجري على خلافه، وذلك كما في الربا والخمر والميسر،

فإن النصوص قد وردت فيها على وجه يفيد أن حرمتها ثابتة لمعان فيها أنفسها، لا تختلف باختلاف الظروف والعادات، فتعارف بعض الناس تعاطيها لا يؤثر مطلقاً على التحريم الثابت بالدليل التفصيلي.

أما إذا علم أن ما أثبته الدليل التفصيلي لا يفيد حكماً ثابتاً، كأن يعلم أنه ثبت مجاراة لعرف كان قائماً، فإن حدوث عرف آخر على خلافه لا تكون مجاراته والأخذ به مخالفة لذلك الدليل وتعتبر المخالفة حينئذ مخالفة ظاهرية، وهذا ماذهب إليه الإمام أبويوسف صاحب أبي حنيفة وبعض الفقهاء.

وبناءً على هذا الرأي يجوز بيع النقود الذهبية والفضية بمثلها عدداً وقيمة، وإن كان ذلك مخالفا في الظاهر لما رواه أحمد ومسلم والنسائي عن أبي هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب وزناً بوزن، مثلا بمثل، والفضة بالفضة وزنا بوزن، مثلا بمثل» ولما رواه الإمام أحمد عن أبي سعيد من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق، إلا وزنا بوزن، مثلا بمثل، سواء

بسـواء» فإن السر في إشـتراط الـوزن في بيع الـذهب بالــذهب، والفضـة بالفضـة هو تحقيق التسـاوي في البـدلـين تحرزا عن الربا، فإذا كانت قطع الذهب أو الفضـة مضبـوطـة القيمـة والعيار فإننـا نحكم حينئذ بتحقق المساواة في بيعها ببعضها عددا.

وقـد خالف أبـويوسف بهذا الـرأي جمهور الفقهاء الـذين يرون أن كل شيء نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على تحريم التفـاضـل فيه كيلا فهو مكيل أبداً، وإن ترك الناس الكيل في بيعه، وكل مانص على تحريم التفـاضـل فيه وزنا فهو موزون أُبداً، وإن ترك الناس الوزن في بيعه، والذي يقتضيه النظر ـ هو ما رآه المحقق الكـمال بن الهمام في فتح القدير ـ ترجيح رأي الإمام أبي يوسف، لأن كلا من الكيل والوزن لم يقصد لذاته، بل لكونه المعيار الوحيد لتحقيق التساوي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا طرأ عرف آخر بمعيار آخر يحقق التساوي فلا مانع من الأخذ به لأن المقصود في بيع الأثمان هو تحقيق التساوي في بيعها.

أثر العرف في مجال السياسة الشرعية :

مما تقدم يتبين لنا أن العرف من المصادر الخصبة التي تقوم عليها الأحكام السياسية، وفي هذا دليل ناصع على مسايرة السياسة الشرعية لركب الحياة، ووفائها بكل ما تتطلبه الأمة من أحكام فيما يجد لها من وقائع وحوادث لم تكن معروفة لها في الأزمنة الماضية، ببنائها على العرف الذي تحققت فيه شروط اعتباره التي قدمنا الكلام عليها.

المبحث الرابع في الاستحسان

اختلف الأصوليون في تعريف الاستحسان اختلافًا كبيرًا، متعدد المناحي والاتجاهات، فعرفوه بتعريفات كثيرة، منها المبهم، ومنها القاصر ومنها الجامع المانع، ونسوق هذه التعريفات مع مانراه قوياً منها في نظرنا فيمايلي :-

١ - هو: دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه - أو تقصر عبارته عنه - وهو تعريف غريب، ووجه الغرابة فيه: أن المجتهد الذي بذل

وسعه في استنباط الحكم من الدليل الذي انقدح في نفسه ووجدانه يتعسر عليه التعبير عنه، مع أن المفروض أنه قادر على التعبير لمكانته العلمية، على أننا لو فرضنا مجتهداً لا يستطيع التعبير عما يملأ نفسه ووجدانه فإن الذي يقدح في هذا التعريف هو أنه لم يبين حقيقة الاستحسان الذي ذهب إليه، لأن الدليل الذي استند إليه المجتهد إن كان معتبراً بنص أو إجماع فهو مقبول، لكنه ليس شيئاً له حقيقة وماهية مستقلة غير ذلك الدليل نفسه، حتى يستقل باسم الاستحسان، وإن لم يكن معتبراً ـ بل كان مجرد رأي مبعثه الهوى والتشهي ـ فهو باطل ومردود بالإجماع.

وقد حاول البعض تبرير عدم سهولة التعبير عن ماهية الاستحسان وحقيقته، و الاكتفاء بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد بأن السبب هو: تشعب مناحيه واختلاف أنواعه، بحيث يكون من الصعب تحديد معناه تحديداً يلم أطراف تلك الأنواع ويجمع شتاتها.

ولكن هذا الاعتذار - أو التبرير - لا يدفع الاعتراض الوارد على التعريف، بأنه لم يبين حقيقة الاستحسان لغيره، وإن وجب عليه العمل بما يؤدي إليه هذا الدليل الذي انقدح في نفسه طبقا للقاعدة المجمع عليها،وهي : أن المجتهد يجب عليه أن يعمل بما يؤدي إليه اجتهاده.

ونسوق بقية التعريفات فيمايلي :-

٢ - العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه.

٣ - قياس خفي - لا يتبادر إلى الأذهان فهمه - في مقابل قياس جلي، وهو تعريف لبعض فقهاء الحنفية، وهو قريب من التعريف السابق.

٤ - وعرفه بعض المالكية بأنه العمل بأقوى الدليلين.

٥ - العمل بالمصلحة الجزئية في مقابل القياس.

٦ - وقيل: هو العدول عن مقتضى الدليل إلى العادة، للمصلحة.

وهذه التعريفات قاصرة لا تشمل جميع أنواع الاستحسان الذي يقول به الحنفية والمالكية، ولعل أجمع تعريف لأنواع الاستحسان تعريف أبي الحسن

الكرخي، من فقهاء الحنفية وهو: العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى، وهو مانختاره، لأن هذا التعريف يصور أصدق تصوير معنى الاستحسان، ويرشد إلى الفرق بينه وبين المصلحة المرسلة، فإنه ينبه إلى أن الاستحسان يقتضي أن يكون للمسألة التي يحكم به فيها نظائر محكوم فيها على خلاف ذلك، أما المصلحة المرسلة فليس لمحلها نظائر محكوم فيها على خلاف ماتقتضيه المصلحة في ذلك المحل.

أنواع الاستحسان :

قبل بيان أنواع الاستحسان ننبه إلى أمر مهم وهو أن الفقهاء ـ وخاصة الحنفية ـ يقولون فيما ثبت فيه الحكم بالاستحسان : إن حكم كذا ثبت استحساناً على خلاف القياس، ويريدون بالقياس ـ أحيانا ـ القياس الاصطلاحي، وأحيانا أخرى يريدون به القاعدة العامة، كالحكم بأن بيع المعدوم غير جائز، وبيع الغرر غير صحيح، وهذا مجرد اصطلاح يراعى في تفسير كلامهم.

إذا تمهد هذا نقول: إن الاستحسان يتنوع إلى الأنواع الآتية :ـ

١ ـ الاستحسان الثابت بالنص

وهو الاستحسان الذي يتحقق في كل واقعة يرد فيها نص معين يعطي لهذه الواقعة حكما يخالف الحكم الكلي الـذي يجب تطبيقه على هذه الواقعة بمقتضى الدليل العـام أو القاعدة المقررة ومن أمثلته الثابتة بالكتاب: الوصية، فإنها تمليك مضاف إلى زمن زوال الملك، وهو مابعد الموت، والقاعدة المقررة في التمليك أنه لا يجوز أن يضـاف إلى زمن زوال الملك، ومقتضى ذلك عدم صحـة الوصية، ولكنه عدل عن عدم الصحة، وقيل بالصحة استحساناً، ونظراً إلى ورود النص بصحتها، وهو قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾[٧٨]

ومن أمثلته الثابتة بالسنة: السلم، وهو: بيع شيء آجـل موصوف في الذمة بثمن عاجل، وذلك مثل أن يشتري رجل من أحد الفلاحين مائة كيلو من القمح ـ مع بيان نوعه وصفته ـ بثلاثمائة ريال، يقبضها البائع من المشـتري حالا، على أن يدفع البائع إلى المشترى هذا القمح بعد حصاده، لأن القمح لم يكن موجوداً وقت

(٧٨) النساء: ١١.

العقد، فهذا العقد كان يجب أن يكون باطلاً، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لحكيم بن حزام: «لاتبع ما ليس عندك»[٧٩] لكن عدل عن البطلان إلى الجواز استحسانا، نظراً إلى ماروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»[٨٠].

٢ ـ الاستحسان الثابت بالإجماع :

وهذا إنما يكون إذا اتفق مجتهدو عصر من العصور على حكم واقعة يخالف الحكم على أمثالها، أو سكت مجتهدو العصر ولم ينكروا مايفعله الناس إذا كان فعلهم مخالفاً للأصول المقررة والقواعد العامة.

ومن أمثلته: الاستصناع، وهو أن يتفق شخص مع آخر على أن يحيك له ثوباً نظير مبلغ معين من المال، فالقياس يقتضي عدم جواز هذا العقد، لأن الثوب المطلوب صنعه غير موجود وقت العقد، والعقد على

(٧٩) نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٣١.

(٨٠) نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٩١.

المعدوم غير جائز، ولكن ترك القياس الذي يقتضي عدم الجواز إلى القول بالجواز استحساناً، للإجماع على تعامل الناس بذلك من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يومنا هذا من غير نكير، لحاجة الناس إلى هذا النوع من التعامل.

ومثل ذلك أيضاً: دخول حمام السوق نظير أجر معين من غير بيان قدر الماء المستهلك، ومدة البقاء في الحمام، فإن القواعد العامة في باب الإجارة لا تجيز هذا العقد، ولكن ترك ذلك استحساناً بالإجماع على حاجة الناس إليه.

٣ ـ الاستحسان بالقياس

هو كل قياس خفيت علته في مقابل قياس ظاهر العلة: وهذا القياس الخفي يترجح على القياس الظاهر الجلي إذا كان أقوى منه أثراً، وأصح باطنا، وذلك كما في سؤر سباع الطير، كالنسر، والصقر، فإن القياس الظاهر يقتضي نجاسته، إلحاقاً له بسؤر سباع البهائم، بجامع أن كلا من سباع الطير وسباع البهائم نجس اللحم، والسؤر معتبر باللحم الذي يتولد منه اللعاب،

فكل ما كان لحمه نجساً كان سؤره نجساً، والدليل على نجاسة لحم هذه السباع أنه يحرم أكلها، وحاصل هذا القياس الظاهر: أن سؤر سباع الطير نجس، لنجاسة لحمه، كسباع البهائم.

لكن الاستحسان - وهو القياس الخفي - يقتضي طهارته، بالحمل على سؤر الإنسان، بجامع أن كلا من سباع الطير والإنسان لا يختلط لعابه بالماء في حالة الشرب، فإن الطير يتناول الماء بمنقاره، وهو عظم طاهر غير مجاور لنجاسة، فلا يتنجس الماء باتصاله به في الشرب.

فالعلة الظاهرة في القياس الأول هي مخالطة اللعاب النجس بالماء، لأنها تلعق الماء بألسنتها وهذه قد تبين فسادها أو قصورها في القياس الثاني لأن سباع الطير تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر، فيكون الحكم هو طهارة سؤر سباع الطير لعدم مخالطة اللعاب للماء.

أثر هذه الأنواع الثلاثة في مجال السياسة الشرعية:

ليس الاستحسان في هذه الأنواع الثلاثة من باب السياسة الشرعية، لأن مجال السياسة الشرعية هو البحث عن أحكام الوقائع التي لم يرد بحكمها نص أو إجماع أو قياس، والوقائع في هذه الأنواع قد ورد بحكمها النص أو الإجماع أو القياس، فلا مجال للسياسة الشرعية فيها.

٤ ـ الاستحسان بالضرورة

ويتحقق في كل قياس يترك العمل به للضرورة وعموم البلوى، وذلك كالحكم بطهارة مياه الآبار في الصحراء، على الرغم مما يقع فيها من بعر الحيوان أو روثه، على خلاف الحكم في آبار المدن والقرى، وذلك نظراً للضرورة، وهي عدم إمكان التحرز عن وقوع هذه النجاسات في آبار الصحراء إلا بحرج ومشقة، لأن الريح تلقي بهذه النجاسات في هذه الآبار دون أن يحول بينها وبين الوقوع فيها حائل من مبان أو أشجار.

٥ ـ الاستحسان بالعرف

ويتّمثل في كل عرف جاء مخالفاً لقياس أو قاعدة، ومثال ذلك الحكم بجواز وقف المنقول الذي جرى بوقفه العرف، كوقف الكتب، وآلات الحرب من خيل وسلاح، مع أن القاعدة في الوقف هي التأبيد، وهو إنما يتحقق في العقار دون المنقول، لكن لما جرى عرف الناس بذلك وفي منعهم منه حرج ومشقة أجيز وقفه استحساناً.

٦ ـ الاستحسان بالمصلحة المرسلة

ويتحقق في كل مسألة عدل فيها عن مقتضى القياس إلى حكم آخر للمصلحة الراجحة، وذلك مثل الأجير المشترك فإنه لا يضمن ماتحت يده من أموال الناس، لأنه أمين، والأمين لا يضمن إلا بالتعدي والتقصير، لكن ذهب كثير من العلماء إلى القول بوجوب الضمان على هذا الأجير، نظراً للمصلحة، وهي المحافظة على أموال الناس من الضياع، وهي مصلحة راجحة، لأنها مقصد من مقاصد الشريعة.

وقد يقال: إن هذه الأنواع الثلاثة الأخيرة لا مجال لها في باب السياسة الشرعية، لأن الوقائع الواردة فيها والمطلوب البحث عن حكمها تندرج تحت القياس أو القاعدة العامة، فهي ليست خالية عن حكم حتى تكون من مجال السياسة الشرعية.

والجواب : إن الاستحسان في هذه الأنواع الثلاثة، وهي : الضرورة، والعرف، والمصلحة، تستند في الواقع ونفس الأمر إلى أدلة نفي الحرج ودفع الضرر، وهذه الأدلة تقوى على استثناء هذه الوقائع من مقتضى الأقيسة والقواعد العامة، وأيضًا فإن الضرورة ونفي الحرج يؤثران في سقوط الخطاب، فمن باب أولى يؤثران في ترك العمل بموجب القياس.

حجية الاستحسان

ذهب فقهاء الحنفية والمالكية والحنابلة إلى حجية الاستحسان واعتبار العمل به، فقد نقل عن الإمام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة قوله: «إن العالم بالاستحسان مع باقي الأدلة يسعه الاجتهاد في كل شيء

من أمـــوره» ونقــل عن الإمـــام مالـــك قولـه: «إن الاستحســان تسعـة أعشـار العلم، وخـالف في ذلك الإمـام الشافعي، فقد نقل عنه قوله: «من أستحسن فقد شرع».

استدل الفريق الأول بأن اضطراد العمل بالقياس، أو تعميم الحكم في بعض الوقائع قد يؤدي إلى تفويت مصلحـة النـاس والإضرار بهم، فمن العدل والحكمة والتيسير ومراعاة مصلحة الناس والرحمة بهم الحد من غلو القياس، بأن يفتح للمجتهد باب للعدول عن حكم القياس أو الحكم الكلي إلى حكم آخر يحقق المصلحة ويدفع المفسدة بما يتفق مع أغراض الشرع الشريف، وما هذا الباب إلا الاستحسان.

وقد ثبت أن الشرع الحكيم عدل في بعض الوقائع عن موجـب الـقياس أو عن تعـميم الحكم، جلبـاً للمصلحـة ودرءاً للمفسدة، كما في إجازة عقد السلم، فإن الـقـياس يقتضي عدم جوازه، لأن المعقــود عليه معـدوم، وبيع المعـدوم لا يجوز، لقـولـه عليه الصلاة والسلام لحكيم بن حزام: «لاتبع ما ليس عندك» لكن

الشارع أجازه لمصلحة الناس، ويرشد إلى ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» وكذلك عدل الشارع من تعميم الحكم في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير فأباحها عند الاضطرار، وما العدول عن موجب القياس أو العموم إلى حكم آخر جلباً للمصلحة ودرءاً للمفسدة إلا الاستحسان.

واستدل القائلون بعدم حجية الاستحسان بمايلي:-

١ ـ أن الشارع الحكيم بين الأحكام في القرآن أو السنة، وما لم يبينه فيهما فقد ترك الأمر فيه إلى استنتاجه من القياس عليهما، قال تعالى:

﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [٨١]

فإن كان الاستحسان من الكتاب أو السنة فلا داعي إليه، وإن كان خارجاً عنهما فالواجب طرحه وعدم الالتفات إليه.

٢ ـ الإستحسان لا ضابط له، ولا توجد له مقاييس يقاس بها الحق من الباطل، فلو أخذ به لاختلفت

---

(٨١) النساء: ٥٩.

الأحكام في المسألة الواحدة، وهذا يتنافى مع شريعة الإسلام الواضحة السمحة.

٣ ـ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سئل لا يفتي باستحسانه، بل كان ينتظر الحكم من وحي السماء، فامتناعه عن الفتوى بالاستحسان يوجب علينا الامتناع عنه، أسوة به صلى الله عليه وسلم.

هذا، والظاهر أن منشأ الاختلاف بين الفريقين هو عدم الاتفاق على معناه، فالذين أنكروه يريدون به الحكم بالتشهي والأهواء، والذين يرون حجيته يريدون به: العدول عن دليل ظاهر أو عن حكم كلي لدليل اقتضى هذا العدول، ولا يريدون به التشريع بالهوى والتشهي، وهو بهذا المعنى لا يسع أحد أن ينكر حجيته، وما نقل عن الشافعي من أنه قال: «من استحسن فقد شرع» فمعناه أن من استحسن بالهوى فقد شرع، ويحتمل أنه أراد بهذه العبارة: أن من استحسن فقد صار بمنزلة نبي ذي شريعة، والعبارة بهذا المعنى تفيد مدح المستحسن، والذي يدفعنا إلى القول بأن الشافعي ـ رحمه الله ـ لا ينكر حجية

الاستحسان أنه روي عنه أنه قال: استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما، واستحسن في ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى فقطعت: القياس أن تقطع يده اليمنى، واستحسن ألا تقطع، وهذا منه قول بالاستحسان في مقابل القياس.

ويتضح مما ذكرنا أن الاستحسان بمعناه الاصطلاحي الذي اخترناه لا يخالف أحد في حجيته، وأن محل الإنكار هو الاستحسان المبني على الهوى والتشهي.

أثر الأنواع الثلاثة الأخيرة في مجال السياسة الشرعية:

إن تطبيق هذه الأنواع الأخيرة من الاستحسان لا يتحقق إلا عندما يؤدي تطبيق القياس أو القاعدة الكلية إلى حرج ومشقة في بعض المسائل، فيكون الحل فيها هو العدول عن مقتضى القياس أو القاعدة الكلية إلى قاعدة أخرى ترفع هذا الحرج وتدفع هذه المشقة، وفي الغالب تكون هذه القاعدة إحدى هذه القواعد الثلاثة: الضرورة، والعرف، والمصلحة. وهو ما يعرف بالاستحسان، وبهذا يعتبر الاستحسان وسيلة كبرى من

وسائل مجاراة السياسة الشرعية لحاجات الناس المتجددة، عندما يصادفهم أمر يقتضي تطبيق القياس أو القاعدة عليه وقوع الناس في الحرج والمشقة، فيؤدي الاستحسان بهذه الأنواع الثلاثة إلى رفع الحرج ودفع المشقة التي هي سمة من سمات التشريع في الشريعة الإسلامية.

أثر هذه الأصول والأسس في قيام السياسة الشرعية:

وبعد، فهذه أهم الأصول والأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية، وبها يستطيع الحكام وولاة الأمور أن يسوسوا بها الأمة فيما لا نص على حكمه من الوقائع المتجددة، وأن يواجهوا بها المشاكل المتعددة التي تصادفهم، فيجدون في ظلها الحلول التي تمكنهم من سياسة الأمة سياسة صالحة، إذ هي أسس تستند إلى الأدلة الشرعية ـ كما قدمنا ـ ولها من المرونة ما يحقق مصلحة الحكام والمحكومين في كل وقت، من غير أن يشعروا بالحاجة إلى قوانين أخرى من صنع البشر، إذا روعي في تطبيق هذه الأسس وبناء الأحكام عليها ما قرره الفقهاء لها من شروط وأحكام شرعية.

ونختم كلمتنا عن الأصول التي تقوم عليها السياسة الشرعية بالإشارة إلى أن الفقهاء قصدوا بالأحكام السياسية الشرعية: التوسعة على الحكام، نظراً إلى أنهم قد ابتلوا بالتطبيق الفعلي للأحكام الشرعية على الأفراد والجماعات، ومن ابتلي بذلك تصادفه عقبات كثيرة لا سبيل إلى حلها إلا بالتوسعة عليه في ظل الشريعة، بما تضمنته من أصول عامة، وقواعد كلية تحقق المصلحة والرفاهية للأفراد والجماعات، يرشد إلى ذلك أن الترجيح في مسائل القضاء وتوابعه في الفقه الحنفي لرأي الإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، لأنه ابتلي بتولي القضاء، وشُغل به زمناً طويلاً، وذلك لأن التطبيق العملي تتولد منه مشاكل تتطلب حلولاً في ظل الشريعة، وهذه الحلول تقتضي الخروج عن الدائرة النظرية إلى ما هو أوسع وأرحب منها، طبقاً لروح الشريعة وقواعدها الكلية، وهذا هو ما تكفلت به السياسة الشرعية، التي تغنينا هي والأحكام الفقهية عن الالتجاء إلى القوانين الوضعية، بسبب ما في السياسة والفقه من كمال، يحقق مصالح العباد، ورفاهية العالم وسعادته، وصدق الله إذ

يقـــول: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ ﴾[82] فالحمد لله تعالى على نعمة الإسلام وكفى بها نعمة.

(٨٢) المائدة: آية ٣.

خاتمـــــة

في الفرق بين البدع والمصالح المرسلة

من النــاس من اشتبهت عليه البــدع بالمصـالـح المـرسلة، ومنشـأ الاشتبـاه أن المصـالح المرسلة يرجع معنـاها إلى إعتبار الوصف المناسب الذي لا يشهد له دليل معين، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، والبدعة لم يشهد لها أيضاً دليل شرعي، والاشتراك في هذا القدر هو الذي أثار هذا الاشتباه، ومن ثم وجب الفرق بينهما، والفرق بينهما من وجهين:

١ ـ أن البـدعـة «طـريقة مخترعة في الدين، تضاهي الشرعية، يقصـد بسلوكهـا المبالغة في التعبد لله تعالى». فهي ظاهرة في التعبدات، والتعبدات لا يعقـل لها معنى على التفصيل، لأنها علاقـة بين العبـد وربه، والرب هو الذي يحددها مطالباً بها العبـد، طبقـاً لقـولـه تعـالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[٨٣] ومن ثم جرى على ألسنـة

---

(٨٣) الذاريات: ٥٦.

الفقهاء في مجال العبادات قولهم: هذا أمر تعبدي لا تعقل له حكمة.

أما المصالح المرسلة فعامة وقائعها معقولة المعنى، لأنها تجري في المعـامـلات وهي معقـولة المعنى، بحيث إذا عرضت على العقـول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات ولا فيما جرى مجراها.

فحاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفـع حرج لازم، فجمع المصحف حفظ للشريعة بحفظ أصلها، وكتابته سد لباب الاختلاف فيه.

وتعـزيـر شارب الخمـر بجلده ثمانـين جلدة للمحافظة على العقل.

وتضمين الصناع لحفظ الصنعة والمال.

وقتل الجماعة بالواحد لحفظ الأنفس.

ومبايعة الإمام المقلد لحفظ مصالح الأمة وعدم إثارة الفتن.

وجـواز الحبس والضرب للمتهم الذي حفته قرينة قيامه بالسرقة ليقر، للمحافظة على المال.

وتوظيف الأموال على الأغنياء عند حاجة بيت المال حفظ لأرواح الجند وصيانة المرافق العامة .

والتعزير بالمال لحفظ التعامل وتبادل المنافع وقطع دابر الاعتداء .

وإباحة ما زاد على سد الرمق هو رفع للحرج على الناس .

والرضا بإمامة المفضول مع وجود الفاضل حفظ لكيان الأمة وعدم المخاطرة بالنفوس والأموال .وهذه

وهذه كلها مصالح ضرورية للأمة، لا تستقيم حياتها إلا بها، وهي في الوقت ذاته بعيدة عن المعاملات .

٢ ـ أن البدع كلها إنما تكون في المقاصد بخلاف المصالح المرسلة فإنها تكون في الوسائل .

وبهذين الفرقين يزول الاشتباه بين البدع والمصالح ، وينفك الارتباط بينهما .

وإلى هنا ينتهي ما قصدناه من بيان لمحة بسيطة عن «المدخل إلى علم السياسة الشرعية» أرجو أن يلج منه الدارسون والباحثون إلى ميدان أرحب وأوسع في مجال السياسة الشرعية التي يتم بها وبالفقه كمال الشريعة وتمام

النعمة، التي تغنينا عن كل قانون ونظام وفكر.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خاتم النبيين وإمام المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بخير وإحسان إلى يوم الدين.

المؤلف
راجي عفو ربه
عبدالعال أحمد عطوه

فهرس المراجع والمصادر

١ ـ القرآن الكريم ....

٢ ـ تفسير القرطبي ....

٣ ـ احكام القرآن لابن العربي ....

٤ ـ تفسير البيضاوي [أنوار التنزيل وأسرار التأويل] ....

٥ ـ تفسير أبي السعود العماري

[إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم] ....

٦ ـ شرح فتح الباري على صحيح البخاري ....

٧ ـ شرح النووي على صحيح مسلم ....

٨ ـ نيل الأوطار للشوكاني ....

٩ ـ شرح الشفاء لشهاب الدين الخفاجي ....

١٠ ـ شرح الإسفوي على المنهاج للبيضاوي ....

١١ ـ الأحكام للآمدي ....

١٢ ـ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ....

١٣ ـ جمع الجامع لابن السبكي مع شرح المحلي وحاشية العطار . .

١٤ ـ الموافقات للشاطبي ....

١٥ ـ الفروق للقرافي ....

١٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ....

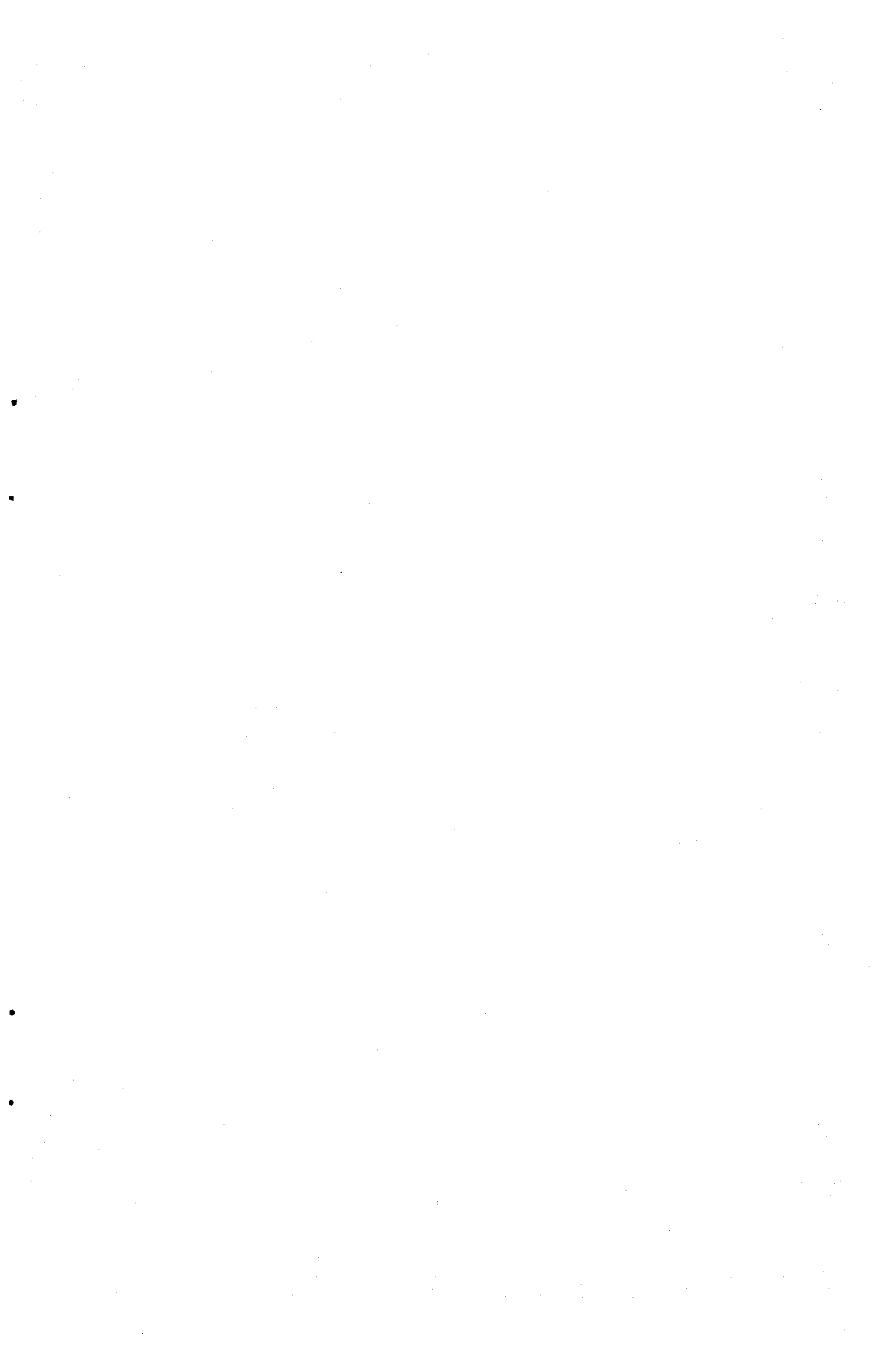
١٧ ـ التّحرير للكمال بن الهمام مع شرح التيسير . . . .
١٨ ـ كشف الأسرار للزدوي . . . .
١٩ ـ تبيين الحقائق للزيلعي شرح الكنز . . . .
٢٠ ـ معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين
من الأحكام للطرابلسي . . . .
٢١ ـ الهداية مع فتح القدير للكمال بن الهمام . . . .
٢٢ ـ الدر مع حاشية ابن عابدين. . . . .
٢٣ ـ مجموعة الرسائل لابن عابدين . . . .
٢٤ ـ بدائع الصنائع للكاساني . . . .
٢٥ ـ مقدمات المدونة لابن رشد الكبير . . . .
٢٦ ـ الأم للإمام الشافعي . . . .
٢٧ ـ المغني لابن قدامة . . . .
٢٨ ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم . . . .
٢٩ ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم . . . .
٣٠ ـ زاد المعاد لابن القيم . . . .
٣١ ـ الأموال لأبي عبيد . . . .
٣٢ ـ تبصرة الحكام لابن فرحون . . . .
٣٣ ـ السياسة الشرعية والفقه الإسلامي
للأستاذ الدكتور عبدالرحمن تاج رحمه الله . . . .
٣٤ ـ أخبار القضاة لوكيع . . . .

٣٥ ـ البداية والنهاية لابن كثير . . . .

٣٦ ـ القاموس المحيط للفيروز ابادي . . . .

٣٧ ـ المصباح المنير للفيومي . . . .

٣٨ ـ النهاية لابن الأثير . . . .



الفهـــــرس

الموضـــــوع	الصفحـة

الموضـــــوع	الصفحـة

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الموضـــــوع	الصفحـة

الفصل الخامس

الموضـــــوع	الصفحـة